Annales du Patrimoine

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 04 / 2005

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Sommaire

Le soufisme d'Occident dans le miroir du soufisme d'Orient

Eric Geoffroy
Université de Strasbourg, France

Un aperçu historique nous aidera à apprécier le rôle actuel du soufisme en Occident. Le facteur le plus tangible de la pénétration progressive du soufisme est paradoxalement le colonialisme, en particulier français. Celui-ci, qui a pris toute son ampleur au cours du XIXe siècle, a coïncidé avec l'émergence d'une idéologie positiviste, et d'une civilisation de plus en plus mécaniste et matérialiste. Parallèlement, le christianisme, en particulier catholique, soit se sclérosait soit était entraîné dans un irrésistible mouvement de sécularisation. Dans ce climat de "perte de sens", des Occidentaux cherchent dans les traditions spirituelles étrangères une régénérescence métaphysique et un ressourcement initiatique. Le colonialisme a au moins cet avantage qu'il met en contact, dans des circonstances certes conflictuelles, l'Occident et l'islam.

Le soufisme, dimension intérieure de l'islam, s'avère donc une voie accessible et providentielle pour certains Européens. On peut avancer des noms, comme ceux du voyageur Richard Burton ou d'Isabelle Eberhardt, mieux connue en France. Mais il se trouvait également des Européens en quête de soufisme dans l'orbite de la Sanusiyya, et peut-être dans l'entourage de l'émir Abd el Kader.

A cette phase de flux succède bientôt celle du reflux : l'immigration. Les peuples colonisés par la France, en

particulier, sont sommés de se référer au modèle occidental, et c'est donc tout naturellement que des travailleurs maghrébins se dirigent vers l'Europe. Les membres de la tarîqa Alawiyya font œuvre de pionnier dans ce domaine, puisqu'une partie d'entre eux émigre, dès les années 1920, en France, en Angleterre, en Hollande, etc. D'évidence, cette ouverture précoce provient de l'enseignement universaliste du cheikh Ahmad al Alawi, lequel, rapporte-t-on, avait lui-même pensé un moment s'installer en France.

Dès les premières décennies du XXe siècle, des maîtres spirituels de différentes traditions pressentent que, en dépit du matérialisme dominant à cette époque, l'Occident porte peut-être en lui les germes d'une renaissance spirituelle ; tout au moins peut-il être un refuge, une terre d'accueil pour le patrimoine spirituel de l'humanité. Des maîtres hindous, bouddhistes ou soufis distillent alors leur enseignement depuis les pays orientaux, ou voyagent en Occident, s'y établissant parfois. Ainsi Inayat Khan, soufi indien de la tradition shishtiyya, arrive en Occident en 1910, où il se fait connaître surtout grâce à la musique spirituelle qu'il pratique. Il introduit le "Mouvement Soufi" aux USA, où il meurt en 1927. Son fils, Pir Vilayat Khan, étend cette audience en fondant l'Ordre Soufi Universel, ou tout simplement "l'Universel", sur lequel nous reviendrons.

Dans une modalité tout à fait différente, René Guénon joue à cette époque un rôle majeur dans l'introduction du soufisme en Europe. D'abord franc-maçon, il côtoie à Paris divers milieux ésotéristes, avant d'entrer en islam en 1912, sous le nom de Abd al Wahid Yahya. Initié dans la tarîqa

Shadhiliyya, il s’établit en 1930 au Caire, où il s'abreuve au soufisme "oriental". Mais sa fonction est délibérément de conseiller et d'orienter, par correspondance le plus souvent, les Européens qui cherchent une voie authentique. Son œuvre traite précisément de l'unité transcendante des religions, vue sous l'angle de la métaphysique. Elle ne vise qu'à témoigner, à rappeler cette doctrine immuable de la "philosophia perennis". Par son universalisme, elle constitue un pont entre l'Orient "traditionnel" et l'Occident en quête d'authenticité. Si le style a vieilli, le contenu des livres de Guénon, qui mourut en 1951 au Caire, garde toute son actualité. Paradoxalement, il a peu écrit sur le soufisme, parce qu'il le vivait en "malamati", qui se montre très discret sur son expérience intérieure.

Dans le sillage de Guénon, ce premier soufisme occidental pose ses fondements en Occident en insistant sur la portée universelle du message de l'islam, en le dégageant du contexte culturel d'où il a été importé. Dans certains cas, on observe même un rejet. Pensons à Frithjof Schuon (m. 1998), par exemple : s'il adopte, comme d'autres convertis à cette époque, l'habit islamique traditionnel par esthétisme spirituel, il détache sa voie, issue de la Alawiyya, de toute ambiance "arabe" et, après avoir longtemps vécu en Suisse, il finit par s'établir aux USA. Le soufisme occidental, toutefois, s'il veut maintenir son authenticité, ne peut se départir du patrimoine de "baraka" que conserve certaines parties au moins du monde musulman. Michel Vâlsan (m. 1974), précisément, a quitté l'obédience de son maître, Schuon, parce que celui-ci s'affranchissait de plus en plus de la forme islamique. Devenu cheikh après 1950, sur indication de René Guénon, il a fondé une "tarîqa" à Paris dans

laquelle il n'y avait, il est vrai, pratiquement que des Européens. Pour autant, il a bien senti la nécessité d'"importer" des rites soufis de la zawiya Shadhiliyya de Tunis que lui-même et ses disciples ont fréquenté pendant des années.

A partir des années 1970, on assiste à un développement très rapide de la présence du soufisme en Occident. Plusieurs groupes soufis émanant des grandes voies - Shadhiliyya, Tijaniyya, puis Naqshbandiyya, Qadiriyya, Burhaniyya, Ni‘matullahiyya - voient alors le jour en Occident. Cette expansion n'est pas une simple conséquence de l'immigration, car les cheikhs "orientaux", on l'a vu, considèrent depuis longtemps l'Occident comme une terre providentielle. Constatant que la pression socio-politique qui pèse dans leurs pays peut entraver le développement individuel, ils voient dans l'Occident un espace de liberté dans lequel existe une réelle attente dans le domaine spirituel. Le "désenchantement du monde", en effet, dont a accouché le matérialisme occidental met en quête de nouveaux pèlerins... Quelques maîtres "orientaux" s'établissent bientôt en Occident, tandis qu'un petit nombre d'Occidentaux formés opèrent comme représentants d'un maître étranger, ou accèdent au statut de cheikh.

Toute cette mouvance se prévaut d'un soufisme orthodoxe, car les affiliés restent fidèles aux prescriptions de l'islam et sont parfois versés dans les sciences islamiques. La plupart des membres gardent un lien avec l'un ou l'autre des pays musulmans. Cependant, la question de l'adaptation au contexte occidental n'est pas résolue dans tous les cas : parmi ceux qui ont été initiés et formés en Orient, certains ont tendance à importer des formes arabes, africaines, turques, etc.

Ils reproduisent parfois les mêmes clivages, les mêmes rivalités qui ont cours entre les "turuq" présentes en pays musulman. Or il est bien évident qu'il faudra toujours davantage faire le départ entre l'essence initiatique du soufisme, et ses diverses attaches culturelles et historiques. Il y a bien là une sorte d'"ijtihad" spirituel à opérer, comme cela s'est fait dans d'autres contextes spatio-temporels.

C'est pour cette raison que, souvent, les maîtres orientaux s'en remettent à leurs "muqaddems" ou à leurs disciples proches qui sont d'origine occidentale, car ils ont conscience qu'eux-mêmes ne connaissent pas l'Occident. Il arrive alors qu'ils rendent ces disciples indépendants, leur permettant ainsi d'accéder à la "mashyakha". Il existe un autre cas de figure, qui consiste en ce que les maîtres orientaux séparent, en Occident, leurs disciples "orientaux" de leurs disciples "occidentaux" : bien qu'étant frères sur la Voie, ils ne partagent pas les mêmes données culturelles, ce qui peut susciter des malentendus. Au Maroc, le cheikh Hamza Boutshish a opté pour cette formule. Par ailleurs, un maître vivant au Proche ou Moyen-Orient aura souvent tendance à vouloir "recruter" en milieu occidental de souche, et non chez les émigrés d'origine maghrébine. Le complexe de supériorité des Proche-Orientaux à l'égard des Maghrébins est bien connu...

En quoi, maintenant, l'Occident peut-il être considéré comme une nouvelle terre du soufisme ?

Un phénomène intéressant est la découverte, ou la redécouverte du soufisme par des étudiants, le plus souvent, musulmans de souche. Chez eux, dans leurs pays d'origine, ils n'y voyaient que confrérisme, superstition, maraboutisme, ou

encore routine héritée des parents. En Occident, le soufisme se trouve en quelque sorte stimulé par les échanges, par ce grand "marché" de la spiritualité qui a pris place désormais, suscitant de nouvelles formes d'expression. Beaucoup d'Occidentaux manifestent en effet un réel intérêt pour cette discipline, les plus sensibles étant généralement les femmes. L'Occident deviendrait-il une terre de rencontre entre les différentes formes de soufisme, comme l'ont été à l'époque médiévale des villes cosmopolites telles que Bagdad, Damas ou Le Caire, sans parler des lieux saints du Hedjaz... avant l'arrivée des wahhabites ? C'est ainsi que les voies d'Orient musulman, comme la Naqshbandiyya (originaire d'Asie Centrale), côtoient en Occident les voies traditionnellement ancrées dans le monde arabe (Maghreb, Proche-Orient) telles que la Shadhiliyya. On entrevoit une richesse similaire dans la rencontre qui s'effectue actuellement en Occident entre des religions "orientales" comme le bouddhisme et l'islam.

Le soufisme assume-t-il des formes originales et spécifiques en Occident ? Cœur vivant de l'islam, il a toujours su s'adapter à des contextes nouveaux, et absorber des substrats spirituels anciens, d'une étonnante diversité (cela va du néo-platonisme au chamanisme). Ce qui est nouveau, par contre, c'est qu'il arrive dans des sociétés sécularisées, dites "postchrétiennes", en friche sur le plan spirituel, et qui subissent une véritable asphyxie à cet égard. Pour autant, il s'agit là de sociétés organisées, et "démocratiques". On décèle donc très nettement dans cette situation de l'Occident contemporain des avantages et des inconvénients. La liberté totale dont on y jouit fait que les carcans sociaux, familiaux

tombent, que le conformisme religieux et l'hypocrisie que celui-ci entraîne parfois dans les sociétés arabes s'atténuent. Mais tombent dans le même temps les repères, et la protection psychologique que ces cadres de référence apportaient. Il faut donc apprendre à gérer cette liberté, qui donne parfois le vertige : elle est tantôt source d'égarement, de dégradation de la condition humaine, tantôt source d'éveil spirituel. En Occident, le spectre des attitudes psychologiques est large car celles-ci ne sont pas canalisées par une norme précise.

Cette perte des repères traditionnels a eu diverses incidences sur le soufisme occidental. Certains "soufis" enseignant en Occident ont pris des distances vis-à-vis de la religion islamique. Ils ont présenté le soufisme, non comme le cœur de l'islam, mais comme une forme d'expression de la sagesse universelle. L'Afghan Idries Shah, par exemple, ne parlait pas de Dieu et encore moins d'islam à son auditoire. Pour lui, il fallait d'abord soigner l'être humain, et en particulier l'Occidental. "La première étape de la voie, confie Djavad Nurbakhsh, maître de la Ni'matullahiyya et psychiatre de son état, consiste à apaiser, puis à faire disparaître les conflits psychiques, les complexes et les frustrations ainsi que les tendances négatives et destructrices chez le disciple, afin qu'il parvienne à un équilibre psychique, mental et affectif. Puis lors de la deuxième étape, le disciple recouvre les attributs divins"(1).

René Guénon insistait bien sur le fait qu'il faut suivre une tradition religieuse déterminée - en l'occurrence l'islam - si l'on veut obtenir quelque réalisation authentique. Il existe pourtant des groupes syncrétistes, en particulier dans les milieux soufis

anglo-saxons. Peut-on en déduire que le rayonnement de Guénon dans les groupes soufis français, quoique très variable, ait eu un effet salvateur, en assurant une certaine "orthodoxie" soufie ? "L'Universela de Pir Vilayat Khan, qui est implanté également en France, initie des non-musulmans au soufisme, et leur fait pratiquer le "dhikr". Sous couvert d'universalisme, on n'y parle jamais du Coran, du Prophète. Ces groupes distillent une sagesse aseptisée, un énième produit de consommation pour Occidentaux. Ils présentent le soufisme comme une technique de bien-être, comme si le cheminement sur la Voie n'était pas avant tout une "épreuve" (bala') !

Le soufisme d'Occident est donc désormais exposé au mercantilisme : ici et là, certains prospectus promettent la transe ou même la "possession". Force est de constater que cette mercantilisation accompagne ce qu'on appelle la tendance "New Age", soit un syncrétisme à caractère utopique prônant une religion universelle. À noter toutefois que "l'ésotérisme" touche aussi le monde musulman. Au Maghreb par exemple, les Aïssaouas (de la confrérie populaire Isawiyya), connus pour leurs rites de possession et d'automutilation, sont exhibés très officiellement pour attirer le client, tandis qu'à Istanbul des Occidentaux se font rapidement "initier" par les Derviches tourneurs mevlevis(2).

Le syncrétisme touche même des gens sérieux. Frithjof Schuon a ainsi vivifié le thème soufi traditionnel, médiéval, de "l'unicité transcendante des religions" (wahdat al adyan), en intégrant dans sa pratique islamique des éléments étrangers tels que la "sagesse" des Indiens d'Amérique, ou en hypertrophiant des thèmes dogmatiques islamiques. On sait ainsi la place toute

particulière qu'il donne à la Vierge Marie - il a nommé sa voie la Maryamiyya -, ce que d'aucuns pourraient taxer de "mariolâtrie".

Les Occidentaux de souche qui s'adonnent au soufisme font parfois preuve d'un manque d'humilité presque naïf. Ils fonctionnent comme si eux seuls étaient maintenant dépositaires de l'initiation, comme si eux seuls avaient accès à l'universalisme de la pensée soufie. Disons-le nettement : les prétentions de certains "akbariens" ou "guénoniens", tantôt implicites, tantôt explicites, sont affligeantes. Ils font presque de Ibn Arabi et de René Guénon des prophètes ou des fondateurs de religion, alors que ceux-ci se sont toujours référé aux sources de la "Religion immuable" (al din al qayyim). Ils ont toujours affirmé que leur rôle était de transmettre, ou au plus de formuler, un dépôt sacré dont ils avaient reçu l'héritage.

On constate cependant une évolution positive depuis quelques années : avec l'intégration progressive de l'islam dans les sociétés occidentales, et sa visibilité accrue, l'ancrage du soufisme dans la culture islamique occidentale se renforce. A cet égard, il faut noter l'apport réel de certains soufis de souche européenne. Ceux-ci ne se contentent pas de traduire et de commenter les textes du patrimoine soufi ; ils apportent en outre un nouveau regard. C'est ainsi que les études sur Ibn Arabi ont connu une ouverture considérable sous l'égide de Michel Vâlsan, puis de Michel Chodkiewicz et d'autres. La liberté doctrinale qui règne en Occident permettait en effet de rouvrir les débats autour du "Shaykh al Akbar" sans craindre une quelconque censure. Rappelons que l'édition critique des "Futuhat makkiyya" opérée par Osman Yahia en Egypte a

rencontré en 1979 une vive opposition de la part même du parlement égyptien.

La mondialisation n'a pas uniquement un caractère économique ou géopolitique. Elle a un versant caché, ou plus discret, mais qui va apparaître de plus en plus. Nous voulons parler des échanges accrus sur le plan interreligieux, des synergies même qui se dégagent entre les voies spirituelles qu'a empruntées l'humanité.

Dans ces nouveaux carrefours, l'Occident a une place privilégiée, car l'activité économique et la mobilité politique stimulent bel et bien l'activité intellectuelle et spirituelle (IX^{e} - X^{e} siècles). Ainsi, le "tasawwuf" est né dans l'Irak du jeune empire abbasside, alors en pleine expansion. Il s'est d'ailleurs constitué en école dans sa nouvelle capitale, Bagdad. On a déjà remarqué que le bouddhisme et l'islam, par exemple, peuvent dialoguer en Occident, ce qui est pour le moment inconcevable en pays arabe. Islam et judaïsme ont également plus de facilités pour se rencontrer en Occident qu'en zone arabe. Cette situation, due à des circonstances politiques somme toute récentes, estompe paradoxalement les longs siècles de coexistence pacifique entre juifs et musulmans dans le "Dar al islam".

Etant donné que les distances géographiques comme les différences culturelles ou spirituelles s'amenuisent chaque jour davantage, la distinction entre soufisme d'Orient et soufisme d'Occident a-t-elle encore un sens ? Le second en arrive maintenant à féconder le premier, puisque l'on voit des maîtres ou des "mudaddems" rattacher à leur voie des disciples "orientaux". À l'inverse, des cheikhs d'origine orientale vivent

désormais en Occident. Par ailleurs, il existe un soufisme occidentalisé en Orient, c'est-à-dire se vivant selon une problématique et une mentalité occidentales. On pourrait donner des exemples en Egypte, en Turquie, ou au Maroc. Selon toute vraisemblance, le soufisme ne sera bientôt plus ni d'Orient ni d'Occident, "la sharqiyya wa la gharbiyya" (3). Peut-être même ne sera-t-il plus une discipline pour l'élite spirituelle - ce qu'il a globalement été jusqu'à maintenant - mais une valeur partagée par des êtres encore conscients.

Notes :

1 - Dans la taverne de la ruine, Manuel du Soufisme traditionnel, Cabrières d'Avignon, 1997, p. 21.

2 - Voir T. Zarcone : (Les Voies d'Allah, Paris 1996, pp. 377 - 378).

3 - Cf. Le "Verset de la Lumière", Coran 24 : 35.

Le Shaykh Ahmad Ibn Idris face aux juristes Wahhabites

Abd al Wadoud Yahya Gouraud
Communita religiosa islamica, Italie

Avant d'aborder ce qui compose l'essentiel de notre sujet, nous aimerions présenter le Shaykh Ahmad Ibn Idris à travers les mots de l'un de ses héritiers spirituels contemporains, par lequel la Tarîqa Ahmadiyya Idrisiyya Shadhiliyya a été introduite en Occident : "Le Shaykh Ahmad Ibn Idris (que Dieu soit satisfait de lui) a dit : "Nous ne tirons de fierté d'aucune créature, quelle qu'elle soit ; nous ne plaçons d'espoir en aucune créature pourquoi que soit. Nous sommes des serviteurs de Dieu, en voyage vers Dieu, ne craignant que Dieu, n'espérant en rien d'autre que Dieu, ne s'attachant à rien d'autre que Dieu, et ne plaçant leur confiance en rien d'autre que Dieu. Quiconque ne s'attache qu'à Dieu est guidé sur la voie droite, et quiconque place sa confiance en Dieu est récompensé, selon les paroles de notre seigneur et maître Muhammad, l'Envoyé de Dieu (que les Bénédictions et le Salut de Dieu soient sur lui) : "Ce qu'un homme craint a maîtrise sur lui, mais si un homme ne craint que Dieu, rien d'autre que Dieu n'aura maîtrise sur lui". Et il a dit aussi : "Un homme dépend de ce qui le conduit vers ce à quoi il aspire, mais si un homme n'aspire qu'à Dieu, Dieu ne le mènera vers rien d'autre"(1).

"Ainsi vécut le Shaykh Ahmad Ibn Idris, tourné tout entier vers le souvenir de Dieu seul, en conformité avec l'enseignement coranique : "Certes, le souvenir de Dieu est

plus grand"[2]. Sa vie est si simple et si droite qu'on en sait, somme toute, peu de choses. Il manifesta la plus grande transparence spirituelle, au service de Dieu, et l'on devine l'ampleur de ce "saint énigmatique" à la trace profonde et durable qu'il laissa parmi ses disciples, et au rayonnement de son influence spirituelle aux quatre points cardinaux du monde musulman.

"Le Shaykh Ahmad Ibn Idris ne fut pas, comme d'autres maîtres de son époque, un Shaykh fondateur d'une tarîqa au sens strict du terme, mais l'interprète de l'essence du Soufisme, qui est la voie Muhammadienne (at-tarîqa al muhammadiyya). La vie du Shaykh se résume au parcours patient de cette voie de rectitude, qui constitue le plus court chemin vers Dieu. Il était certes rattaché aux "turuq" par ses maîtres spirituels, notamment à la Shadhiliyya. Mais il se reconnaissait avant tout comme le transmetteur de la bénédiction de la chaîne initiatique de la Khadiriyya. Il était, en effet, le disciple du Shaykh Abu Muhammad Abd al Wahhab at-Tazi, lui-même disciple du grand saint de Fez, le Shaykh Abd al Aziz ad-Dabbagh (que Dieu soit satisfait d'eux) qui reçut la baraka de Sayyiduna al Khadir (sur lui la paix). Le Shaykh Ahmad Ibn Idris rencontra lui-même al Khadir en présence du Prophète. Le Prophète récita alors les litanies à al Khadir qui les enseigna, à son tour, au Shaykh. Le Coran raconte comment Moïse (sur lui la Paix) rencontra, au confluent des deux mers, ce personnage singulier détenteur d'une Miséricorde et d'une Science venues de Dieu[3], et dont le nom évoque l'éternel verdoiement de la vie spirituelle qui s'alimente à l'eau inépuisable de la Science divine.

"Ainsi, sur le plan de l'orthodoxie doctrinale comme dans le domaine opératif, la "voie Ahmadienne", en se référant au nom ésotérique du Prophète lui-même, témoigne, non seulement de la régularité de son insertion dans la chaîne initiatique et de l'authenticité de sa pratique rituelle, mais aussi d'une influence spirituelle universelle, comme est universel l'islam lui-même"(4).

Né au Maroc en 1750, le Shaykh Ahmad Ibn Idris quitta définitivement Fez en 1798, et arriva à la ville sainte de La Mecque en 1799, après avoir enseigné dans le Maghreb et en Egypte. En 1803, les Wahhabites firent leur entrée à La Mecque, où ils restèrent pendant dix ans. Ces derniers prêchaient, à la suite de Muhammad Ibn Abd al Wahhab, un retour aux sources de la religion et à la pratique des pieux anciens, d'une manière apparemment semblable à l'enseignement du Shaykh Ahmad Ibn Idris. Cependant, tandis que les Wahhabites entendaient ce retour aux sources à la seule lumière de l'entendement humain, dans un conformisme aveugle à la Loi religieuse, le Shaykh Ahmad Ibn Idris, quant à lui, le comprenait comme imitation et réalisation du modèle prophétique, dans la perfection des aspects extérieurs et intérieurs.

Les oulémas de La Mecque, jaloux et inquiets de la popularité du Shaykh Ahmad Ibn Idris, le soumirent à plusieurs reprises à des épreuves "inquisitrices" dont il sortit vainqueur à chaque fois, en raison de son érudition et de sa connaissance spirituelle. Les Wahhabites furent chassés de La Mecque en 1813 par l'armée turco-égyptienne. Le Shaykh Ahmad Ibn Idris quitta les lieux saints en 1827-1828. Il voyagea pendant

quatre ans et finit par s’installer à Sabya, en Asir, dans l’ancien Yémen. En 1832, il fut de nouveau défié par les oulémas wahhabites, forts influents dans la région, dans une joute oratoire qu’il remporta de nouveau. A la suite de ce débat, le Shaykh, s’adressant à ses disciples, dira à propos de ces savants : "Regardez ce qui s’est passé. Ce n’est pas ce que j’ai voulu, cependant ils l’ont mérité à cause de leur comportement. Ce sont de pauvres misérables qui s’en tiennent simplement aux aspects extérieurs de la Loi religieuse. Ils connaissent quelques détails des sciences religieuses, et accusent d’erreur ceux qui s’opposent à eux. Si seulement ils comprenaient quand, ne sachant pas, ils sont instruits ! Et si seulement ils acceptaient quand, étant égarés, ils sont guidés ! Mais ils ne seront pas blâmés pour leur arrogance et leur obstination, car cette attitude est dans la nature des ignorants !"

A travers quelques extraits significatifs du débat(5) qui s’est tenu entre le Shaykh Ahmad Ibn Idris et l’un des représentants des Wahhabites de la région, nous souhaiterions montrer comment le témoignage et l’effort spirituel de certains maîtres et savants véritables, dépositaires et transmetteurs de la Science sacrée, ont pu garantir la fonction de revivification et de protection du patrimoine spirituel de l’islam, en tout temps et en tout lieu, pour transmettre la lumière de la Sagesse divine éternelle.

Toute sa vie durant, le Shaykh Ahmad Ibn Idris puisera dans cette Science venue de Dieu. Malgré son extraordinaire érudition en matière de sciences religieuses, dont il fera preuve dans ses débats avec les oulémas, il savait qui était, en fait, son seul vrai Maître. Le Coran ordonne en effet : "Craignez Dieu, Il

vous enseignera, et Dieu est Omniscient". Parlant des savants qui ne possèdent qu'une connaissance extérieure et superficielle de la Loi sacrée, sans détenir les clés qui leur permettraient d'en comprendre le sens profond, le Shaykh cite ce dernier verset et le commente ainsi : "Craindre Dieu, c'est agir par ce que l'on sait. L'Envoyé de Dieu a dit : "Celui qui agit par ce qu'il sait, Dieu le fera hériter du savoir de ce qu'il ne sait pas". C'est le sens de la tradition prophétique : "La Science est acquise par l'enseignement", c'est-à-dire l'enseignement de Dieu".

Dieu seul donne la science, mais c'est le Prophète qui nous montre l'exemple de la crainte qui est la juste préparation à ce don. On rapporte que celui-ci disait : "Il n'y a personne qui ne craigne Dieu plus que je Le crains". A l'exemple du Prophète Muhammad, les véritables savants sont ceux qui viennent chercher la Sagesse divine directement à sa source, auprès de Dieu, et prient en demandant à Dieu d'augmenter leur science : "Rabbi zidni 'ilman !" Ce sont les savants de cette science-là, portée par la piété et la conscience de la présence de Dieu en chaque lieu et chaque instant, qui sont vraiment, selon un hadith, "les héritiers des prophètes". Conscients de la valeur sacrée de l'héritage prophétique dont ils sont les dépositaires, et qui n'est autre que la Science divine, les savants par Dieu, selon la parole d'un autre héritier du Shaykh Ahmad Ibn Idris, "sont ceux qui ont réalisé l'ouverture de l'intellect ('aql), la vision avec l'œil du cœur ('ayn al qalb) qui conduit à la science de la certitude ('ilm al yaqin), et qui savent susciter, chez ceux qui les fréquentent, le goût (dhawq) pour la connaissance de la vérité (ma'rifa)"[(6)].

Le Shaykh Ahmad Ibn Idris continue : "Celui qui craint Dieu, Dieu l’enseignera. Celui ne Le craint pas, non seulement Dieu ne l’enseignera pas, mais Il l’égarera, y compris en le détournant de ce qu’il a mémorisé. Dieu placera un voile sur sa compréhension et tu le verras alors, (semblable à l’âne qui porte des livres)"[(7)].

Les savants omnubilés par la recherche de "preuves" littéraires dans le Coran ou dans la Sunna, font de la connaissance des sciences religieuses une simple érudition, comparable à une accumulation toute quantitative de données qui se suffit à elle-même. En détournant l’attention du savant de l’essentiel, la science ainsi acquise devient stérile, et l’empêche d’accéder à la connaissance du cœur. D’ailleurs, en arabe, ne dit-on pas de celui qui a mémorisé le Coran, qu’il "le conserve sur le dos du cœur" (hafizhahu 'ala zhahr al qalb) ? Le savant véritable est celui qui saura maintenir une ouverture vers le haut, afin que Dieu remplisse son cœur de la seule Science "utile", qui peut apporter la certitude et la paix de l’âme, en sortant celle-ci de ses illusions mentales.

Il est dit dans le Coran que "Dieu n’impose à aucune âme plus que sa capacité", "La yukallifu-Llahu nafsan illa wus'aha". Cela dit, il faut se rappeler que "al Wasi'" est précisément l’un des quatre-vingt-dix-neuf plus beaux noms de Dieu et que c’est Lui seul qui détermine notre degré d’ouverture et notre capacité à accueillir Sa Science, toujours mieux et toujours davantage. L’effort des intellectuels musulmans consiste donc à toujours s’ouvrir davantage pour recevoir une science plus vaste et plus profonde, de façon à être capables, eux aussi, de la transmettre fidèlement.

Ainsi la doctrine elle-même doit être considérée comme le support indispensable de celui qui doit s’en approcher, non pas d’une manière exclusivement technique ou littérale, mais comme une étincelle de connaissance qui aide à trouver la bonne direction en toutes choses. Les oulémas ne doivent donc pas être assimilés superficiellement à une catégorie de personnes aptes à la gestion de normes juridiques pouvant régler la vie sociale du musulman. Mais l’on devrait plutôt considérer que, si certains d’entre eux ont su se rendre particulièrement précieux et efficaces dans leur étude du droit, il ne faut pas pour autant exclure de cette catégorie les autres hommes de connaissance qui ont su œuvrer avec la même clarté dans d’autres domaines que dans celui de la législation. Il faudrait reconnaître chez les oulémas un caractère plus vaste, proprement lié à leur fonction de responsables de la Science sacrée, de cet "'ilm" qui est de nature universelle et qui contient, de ce fait, toutes les solutions nécessaires pour décider de chaque aspect de la vie dans le plein respect des règles dictées par l’ordre naturel que Dieu a créé.

En niant la possibilité même de l’inspiration divine, seule étincelle qui puisse éclairer la connaissance extérieure de la Loi religieuse, le rationalisme des littéralistes enferme ceux-ci dans une compréhension uniquement mentale de la religion, qui les empêche de voir au-delà de la lettre de la Loi. Répondant à ses détracteurs, le Shaykh Ahmad Ibn Idris dit : "Si vous aviez eu accès à l’immense Science (al-'ilm al-wasi') à laquelle d’autres que vous ont eu accès, les réalités profondes vous seraient apparues avec évidence, et vous marcheriez sur la plus claire des voies. Mais vous vous êtes limités à vous-mêmes, si bien

que les chemins que vous empruntez se sont rétrécis. Vous avez réduit la religion de l’islam à ce que vous connaissez, et vous prétendez que vous serez sauvés et que les autres périront. Que Dieu nous guide et vous guide".

Cette mise en garde du Shaykh montre à quel point il est dangereux de ne considérer la portée de la religion qu’à la mesure de la simple compréhension des individus. Cette tendance se trouve à l’origine même de toute déviation, puisqu’elle ne prétend plus que la conception religieuse s’appuie sur l’objectivité d’une connaissance directe de la réalité spirituelle, qui ne peut jamais s’opposer aux préceptes extérieurs de la religion mais qui, au contraire, les vivifie dans leur plénitude. C’est dans ce sens que "les savants sont les héritiers des prophètes" et non, comme on prétend les considérer aujourd’hui, de simples détenteurs des données traditionnelles sans aucune science. Les savants ont le devoir, selon l’exemple prophétique, de maintenir l’équilibre entre les dimensions intérieure et extérieure de la Tradition, c’est-à-dire préserver l’héritage spirituel dans son intégrité et intégralité, car cette perspective, vécue avec la sincérité qu’on lui doit, crée naturellement une ouverture vers le haut et une réelle possibilité d’ascension spirituelle et de connaissance. C’est dans ce sens que la volonté systématique de faire de la Sunna prophétique un simple code comportemental, sans garder en elle et à travers elle une tension vers le surnaturel, prend un caractère sinistre.

Outre le fait de limiter la religion à leur simple entendement, l’erreur de ces savants est de s’exprimer sur des choses qui ne relèvent pas de leur compétence, en les jugeant

de manière hâtive. Le Shaykh Ahmad Ibn Idris disait à ce propos que "la plus grande crainte de Dieu consiste à s'arrêter à la limite de ce que l'on sait, et de ne pas la dépasser". Ainsi, à l'un des juristes wahhabites qui manifestait son rejet de la dimension intérieure de l'islam, le "Taçawwuf", le Shaykh Ahmad Ibn Idris répondit simplement : "Si tu avais eu connaissance de la réalité, tu ne serais pas entré dans ce domaine, qui est trop vaste pour toi de toute façon. Tu ne fais pas partie des hommes de cette communauté spirituelle (les gens du "taçawwuf"). Les hommes de toute discipline sont en terrain sûr dans leur propre discipline".

Certains courants, déjà présents à l'époque du Shaykh, et qui cherchent en ce moment à s'imposer au sein de la communauté islamique, tendent à occulter et à combattre systématiquement toute référence à cette dimension intérieure de la tradition, autant en ce qui concerne la doctrine que les moyens particuliers de grâce, qui sont eux aussi reliés, par une chaîne ininterrompue de transmetteurs, directement au Prophète. Mais l'intérieur et l'extérieur ne sont autres que les deux aspects d'une même réalité, comme le sont la paume et le dos de la main, et ils répondent à des nécessités différentes sur le plan spirituel. On rapporte que quelqu'un demanda à un grand maître spirituel ce qu'il pensait de l'enseignement ésotérique (madhhab al batin). Il répondit : "Lequel entends-tu ? Le vrai ou le faux ? S'il s'agit de l'ésotérisme vrai, la loi extérieure (shari'a) est son aspect extérieur et celui qui la suit vraiment en découvre l'aspect intérieur, qui n'est autre que la connaissance de Dieu ; quant au faux ésotérisme, ses aspects extérieur et intérieur sont plus horribles et détestables l'un que

l’autre. Alors restes-en loin".

La Sagesse divine dont le Shaykh Ahmad Ibn Idris était dépositaire ne provenait que du Coran, Parole inépuisable de Dieu, et de la Sunna du Prophète. Sa soif de connaissance le portait à concentrer son attention uniquement sur Dieu, en essayant de retrouver dans chaque chose l’ouverture du cœur, l’illumination de l’intellect qui le rapprocherait de son Seigneur. Ainsi, en parlant du saint Coran, il disait : "Nous pensons qu’il est nécessaire de s’occuper du commentaire extérieur, car il n’y a aucun espoir à parvenir au sens intérieur avant de maîtriser le sens extérieur : celui qui prétend comprendre les secrets du Coran sans en maîtriser le commentaire extérieur est semblable à celui qui prétend arriver au cœur d’une maison avant d’en passer la porte. Grâce à Dieu, nous faisons partie de ceux qui maîtrisent le commentaire extérieur. Mais nous ne nions pas le fait que, au sein même des versets coraniques, se cachent des indications renvoyant à des significations subtiles qui sont dévoilées aux maîtres de la Voie, et qui s’accordent avec les sens apparents visés. Savoir cela appartient à la pureté de la foi et à la perfection de la connaissance. C’est ce que prouve la tradition prophétique suivante : "Chaque verset a un sens extérieur et un sens intérieur. Chaque lettre a une limite, et chaque limite possède un lieu d’ascension"... Les versets coraniques possèdent des significations intérieures qui sont comprises par ceux dont Dieu a ouvert le cœur, et celui qui craint Dieu, Dieu lui enseigne ce qu’il ne sait pas".

Chaque relativisation ou réduction de la Parole divine à un plan impropre comporte, d’un point de vue traditionnel, une

fermeture, dans la perspective de la connaissance. Le travail et la fonction des savants à l'intérieur de la communauté islamique se sont toujours manifestés sous la forme d'un véritable "jihad", d'un effort spirituel, pour éliminer cette fermeture, autant intérieurement qu'extérieurement, et donc pour rétablir, à travers une ouverture (fath), une voie effective de communication avec Dieu. En s'efforçant de passer outre l'apparence des formes pour ramener chaque chose à son Principe, comme le faisait le Prophète lui-même, le Shaykh Ahmad Ibn Idris se distinguait du faux savant par une plus profonde compréhension des signes et des significations de la Révélation du Coran. Cette connaissance directe de la Réalité lui permettait de voir en toutes choses le reflet d'une réalité supérieure et d'être, en conséquence, capable de trouver, pour chaque situation susceptible de se présenter à lui, la réponse la plus apte à l'obtention d'un bienfait spirituel. C'est ainsi que le Prophète définit la science qu'il faut rechercher sans cesse, "fusse-t-elle en Chine", la science utile qui incite à une crainte révérencielle toujours plus grande, dans la certitude qu'il n'y a de dieu que Dieu.

A la fin du débat, le Shaykh Ahmad Ibn Idris rappellera à ses disciples : "L'apparition de l'ignorance et la disparition des savants font partie des signes de l'Heure". De nos jours, où les signes de la dégénérescence des temps sont toujours plus évidents, il importe de savoir retrouver cette vitalité spirituelle et cette vigilance intellectuelle qui caractérisent les prophètes, les saints et les savants véritables. L'exemple du Shaykh Ahmad Ibn Idris nous rappelle que la recherche de la connaissance de Dieu est le seul effort qui ne soit pas vain dans

ce monde. Ainsi, le patrimoine spirituel transmis par les prophètes jusqu'aux savants n'appartient pas à un passé révolu, mais il peut être encore actualisé par tous ceux qui aspirent à vivre, en chaque lieu et chaque instant, le message éternel de l'islam.

Bibliographie :

1 - R. S. O'Fahey : The Enigmatic Saint Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition, Northwestern University Press, 1990, p. 79.

2 - Coran, XXIX, 45.

3 - Coran, XVIII, 60 - 82.

4 - Shaykh Abd-al-Wahid Pallavicini : L'islam intérieur, Ed. Christian de Bartillat, 1995, pp. 88 - 90.

5 - Hasan Ibn Ahmad Akish ad-Damadi : "Munazarat Ahmad Ibn Idris ma'a fuqaha' Asir", in Bernard Radtke, John O'Kane, Knut S. Vikor, R. S. O'Fahey, The exoteric Ahmad Ibn Idris, A sufi's critique of the madhahib and the Wahhabis, Four Arabic texts with translation and commentary, Brill, 2000.

6 - Yahya Sergio Yahe Pallavicini : "La responsabilité des musulmans européens dans le monde contemporain", in Les Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes Islamiques, n° 14, année 2002, pp. 89 - 90.

7 - Coran, VI, 5.

L'héritage spirituel chez Massignon et Schuon
Présence et Vérité

Dr Patrick Laude
Georgetown University, USA

La question de l'héritage spirituel se pose de façon particulièrement pressante à notre époque puisque cette dernière se caractérise tantôt par une remise en question des concepts et pratiques religieuses hérités de la tradition, tantôt par une ré-appropriation, le plus souvent suspecte, de leur écorce formelle. Cette question se pose tant en islam que dans le monde chrétien, bien que ce soit, dans ces deux mondes, sous des formes différentes, et à certains égards, opposées. La crise de l'Eglise catholique, crise théologique aussi bien que liturgique et morale, et la prolifération, ainsi que l'expansion spectaculaire, d'églises d'inspiration évangélique d'un type nouveau et problématique, a soulevé, et continue de soulever, un problème de définition de l'héritage chrétien. Repose-t-il, en particulier, sur un texte biblique ouvert à tous les vents de l'herméneutique et à une pluralité de contextualisations plus ou moins illimitées, ou se fonde-t-il au contraire sur une tradition ecclésiale solidement appuyée sur un patrimoine spirituel, théologique et liturgique assurant la "traduction" historique du cœur biblique et évangélique - un coeur par essence impénétrable aux voies de l'individu défini au plan purement rationnel et psychologique et du groupe défini au plan purement social ? - Sous quelles conditions objectives et subjectives le texte biblique est-il susceptible de porter des

fruits spirituels authentiques, conditions sans lesquelles sa lecture et sa méditation ne confinent qu’à un jeu mental et social, pour ne pas dire à une dangereuse présomption psychologique et intellectuelle sur fond d’ignorance d’une tradition intellectuelle et spirituelle d’une profondeur et d’une richesse étrangement insoupçonnées ? Quant à la tradition ecclésiale, on peut à tout le moins se poser la question de son intégrité spirituelle eu égard aux conséquences multiples de la crise théologique et de "l'aggiornamento" liturgique des dernières décennies. Plus essentiellement, si l’on préfère s’en tenir à définir l’héritage chrétien comme une voie d’amour fondée sur la primauté de l’Esprit transcendant les formes, reste à savoir dans quelle mesure ces formes constituent une médiation et un support nécessaire, parce que vitalement sacramentel, du message chrétien. En outre, on pourra se demander si la charité qui constitue l’essence de l’intériorité chrétienne ne se trouve pas de facto travestie par un réductionnisme psychologique, moral et social pratiquement extensible aux valeurs humanistes ou post-humanistes du contexte contemporain.

En ce qui concerne l’islam, la question de l’héritage spirituel se pose moins sous le rapport des formes et de l’orthopraxie que sur celui de la compréhension spirituelle de ces formes. Les formes rituelles islamiques ont en effet le caractère inamovible du Coran. C’est donc au niveau de ce qu’Henry Corbin désignait comme "herméneutique spirituelle" que se situe la question de l’héritage spirituel. Or cette herméneutique spirituelle, à quelque niveau qu’on veuille bien l’envisager, résulte d’un certain "être" de la "Umma", ainsi et

surtout que de ses sommets et modèles humains. En d'autres termes, c'est moins au niveau de "l'islam" et de "l'iman" (le contenu formel du vouloir et du croire) comme tels que surgissent les questions qu'au niveau de "l'ihsan", ou de ce que l'on pourrait appeler "l'intériorité" islamique, ou plus simplement la "vertu" islamique. Or c'est précisément sur ce plan que l'islam s'est montré susceptible d'une profonde adultération, ou subversion, tant sous la forme d'une sorte de "pharisaïsme" littéraliste que sous celle - multiple - d'une appropriation idéologique. En d'autres termes, si - comme l'a proposé Frithjof Schuon(1) - l'islam peut se laisser définir comme la religion de la Vérité - Vérité de l'Unité divine et de la Loi -, c'est peut-être moins à ce niveau qu'à celui de la Présence - la vertu islamique, l'"être" de la "soumission" - que se présentent a priori les aspects problématiques, ou le "détournement," d'un islam "dénaturé"(2). Inversement, si le christianisme met l'accent sur la Présence, celle du Christ et du sacrement qui le "prolonge", c'est sans doute moins à ce niveau, du moins initialement, qu'apparaît le "scandale" d'une religion "profanée". C'est en effet sur le plan de la "vérité" des formes théologiques et liturgiques que les errements des églises chrétiennes occidentales se laissent le plus visiblement percevoir(3). Un des objectifs de cette communication consistera à suggérer comment les oeuvres de Louis Massignon et de Frithjof Schuon peuvent constituer des réponses à ces questions et à ces dévoiements.

Les oeuvres de Louis Massignon et Frithjof Schuon sont rarement associées. A notre connaissance, seul Jean Moncelon a récemment produit une intéressante étude des zones de

convergence de leurs oeuvres et de leurs vies[4]. Nous ne reviendrons pas ici sur les aspects biographiques de l'étude de ces deux personnalités hors pair. Nous rappellerons simplement, en matière d'introduction, que tous deux se sont situés, quoique de manières très différentes, au point d'intersection des messages chrétien et musulman. Massignon fut un catholique profondément "musulman" en ce sens que sa vive conscience de la transcendance monothéiste fut dans une très large mesure le fruit d'un contact quasi-charnel, "présentiel" avec l'islam. Quant à Schuon, bien qu'il soit inexact et contradictoire de le définir par des catégories confessionnelles, on peut dans une certaine perspective le considérer comme un "musulman" - en un sens essentiel, sinon quintessentiel - à vocation "christique" - et donc particulièrement sensible à la dimension chrétienne d'intériorité. Le mode de rayonnement de Louis Massignon tient incontestablement au mystère de la Présence : ses engagements personnels multiples dans des causes religieuses ou humanitaires, son ubiquité spirituelle et intellectuelle - manifestée dans sa participation à tant de colloques et de congrès, par ses multiples visites et pèlerinages qu'il concevait comme autant de manifestations d'une incarnation de l'Esprit - en rendent témoignage. Le mot "témoignage", si central dans le vocabulaire de Massignon, est lui-même la meilleure expression de cette sur-accentuation de l'élément Présence. Il ne serait d'ailleurs pas tout à fait exagéré de dire que l'influence de Massignon tînt davantage à sa présence dans le monde qu'à ses écrits. Certes, ces derniers constituent un monument de savoir et d'intelligence, mais il n'en demeure pas

moins que leur accès est des plus ardus, tant le style discontinu, elliptique et bourré de références de Massignon constitue un défi à la culture et à l'acuité mentale de son lecteur, et pose pour ainsi dire des limites formelles au rayonnement de sa pensée. D'ailleurs le mode "présentiel" de son influence se manifeste dans le fait, relevé par Vincent Monteil, que l'écrit ne peut se séparer chez Massignon de l'oral(5).

Tout ce qui précède nous conduit donc à définir la perspective de Massignon comme intrinsèquement chrétienne. Au contraire, la personnalité de Schuon nous paraît comme dominée, si l'on peut dire, par sa fonction de porte-parole de la "religio perennis" et de l'ésotérisme. La vie de Schuon fut certes marquée par la Présence(6), comme toute destinée spirituelle d'exception, mais son mode de rayonnement le plus évident est indubitablement lié à l'élément Vérité, lequel se manifeste au premier chef par une oeuvre écrite d'une envergure tout à fait exceptionnelle, laquelle constitue un travail d'explicitation doctrinale et spirituelle sans précédent, du moins sous le rapport de son envergure supra-confessionnelle.

Chez Massignon, on peut dire que c'est l'expérience qui est tout. Le point de départ de la conscience spirituelle est une expérience : celle de la misère humaine, de l'insuffisance intérieure ou du péché. C'est "l'horreur sacré de lui-même" qui ouvre à Massignon la voie d'un retour à Dieu(7). Cette horreur est le prélude à l'accession à l'ordre surnaturel, celui de la grâce. C'est la fameuse visite de l'Etranger, du Visiteur divin qui s'empara du jeune Massignon à la suite de sa tentative de suicide manquée : L'Etranger qui m'a visité, un soir de mai,

devant le Tâq, sur le Tigre, dans la cabine de ma prison, et la corde serrée après deux essais d'évasion, est entré, toutes portes closes, Il a pris feu dans mon coeur que mon couteau avait manqué, cautérisant mon désespoir qu'Il fendait, comme la phosphorescence d'un poisson montant du fond des eaux abyssales. L'Etranger qui m'a pris tel quel, au jour de Sa colère, inerte dans Sa main comme le gecko des sables a bouleversé petit à petit, tous mes réflexes acquis, toutes mes précautions, et mon respect humain(8).

Cette réalité transcendante s'impose donc avec une violence impérieuse et une instantanéité d'éclair. A ce moment précis, l'âme est dans un état de pauvreté intérieure ("la misère de pauvresse" dont parle Massignon). Elle se tient dans une pure réceptivité au *Fiat*, à la Volonté divine, d'une manière qui s'apparente à l'attente, ou "l'hypomonê", de Simone Weil, et que Massignon se plaît à définir dans les termes d'un consentement silencieux, celui de la femme, celui de l'âme comme femme, comme épouse de l'Esprit. S'étant ainsi donnée, l'âme n'aura dès lors de cesse de témoigner de cet Autre qui l'a prise et l'a faite Sienne. C'est ce témoignage qui n'est pas seulement "parole donnée" mais aussi parole faite chair ("déclaration d'amour avec preuves" dans les termes de Massignon), c'est-à-dire parole qui se traduit comme prière d'abord, et acte de témoignage, engagement, ensuite. Chez Massignon, la prière est avant tout une mise en présence. Dans une lettre à Mary Kahil datée du 16 février 1934, Massignon écrit ainsi : Voici comment je fais la méditation : il faut se mettre à genoux - sauf si on est fatigué - devant le Saint-Sacrement ou devant un crucifix - dégager son esprit des

parents, des enfants, de la patrie, des amis, des ennemis, des vanités des biens périssables, des saints désirs de faveurs divines, de tous les objets créés, et de demeurer comme un miroir pur et net pour recevoir les rayons du soleil, dans nos âmes[9].

Ce qui frappe donc dans cette prière méditative de Massignon c'est le témoignage par le corps, et le témoignage par le vide. Le corps et le vide signifient tous deux le don de soi. L'un est une "preuve" charnelle, l'autre une "preuve" spirituelle. Il y a chez Massignon à la fois un mouvement d'avancée en action, et un mouvement de retrait en silence : l'un procède de l'autre, et réciproquement.

Si l'accent est mis sur cette sorte de verticalité mystique et de plongée en abysse du consentement intérieur, que peut donc bien être la définition et la place de l'héritage spirituel dans cette vision massignonienne ? Il me semble que l'héritage se prend en trois sens, dont un est essentiel, et les deux autres préfigurateurs ou préparatoires. A un premier niveau élémentaire, l'héritage est proprement une généalogie spirituelle et même une ambiance psychique collective qui soutient l'âme et constitue sa nourriture et son enracinement archaïque. Massignon considère cette strate élémentaire comme une sorte d'anticipation collective de la sainteté. Il en cherche les traces dans sa "patrie spirituelle", la France, ou même plus localement le Vexin de ses ancêtres. En outre, sur le plan ecclésial, l'héritage est un "sacral". Il s'agit ici avant tout des sacrements dont Massignon a défendu l'intégrité en tant qu'institutions sanctifiantes. Pourtant, nonobstant sa fidélité à cette intégrité sacramentelle, Massignon n'a pas manqué de

souligner la transcendance de l'"affiliation spirituelle" par rapport à toute institution sacrée : Le temps discontinu que domine l'affiliation spirituelle, assez semblable en cela à l'aevum angélique, diffère de la durée continue et appesantie, misérable, de la création matérielle. Et ce n'est qu'en apparence, et très provisoirement, que des institutions comme les sacrements et les ordres religieux établissent une continuité authentique nous réservant accès aux merveilles de la grâce divine, ici-bas[10].

On voit donc que pour Massignon, la continuité généalogique et sacramentelle de l'héritage spirituel se situe sur un plan qui reste en-dessous ou en deçà de la discontinuité de l'"héritage" essentiel. Car l'héritage est d'abord, en un sens fondamental, la participation mystique au sacrifice intérieur et à la prière des saints apotropéens et des "compatientes". Peut-on encore parler d'héritage dans ce régime du discontinu ? Oui, car il est clair que pour Massignon, les "étoiles" du ciel spirituel sont en communication par la ligne discontinument continue des filiations mystiques. C'est d'ailleurs ce qui permet d'expliquer, et de comprendre, le rôle essentiel des intercesseurs et des intersignes - c'est-à-dire des "coïncidences" verticales - dans la vie spirituelle de Massignon. La vision massignonienne de l'islam se révèle tout à fait solidaire, à l'examen, de cette vocation spirituelle du discontinu, puisqu'elle propose un modèle de l'islam qui est bien moins celui de la Loi dans sa continuité traditionniste que celle de l'inspiration fulgurante au "confessionnal du cœur". L'héritage abrahamique qui définit, pour Massignon, l'islam, témoigne de ce discontinu, et ce dans la mesure où il remonte, par-delà

l’exil des enfants d’Hagar et l’idolâtrie de la "jahiliyah", à "l’adoration patriarcale des premiers temps". Cet héritage supra-historique n’est autre que celui de l’hospitalité sacrée dont l’archétype est constitué par l’épisode de l’apparition de Mambré ; apparition mystérieuse de Dieu et de deux anges, ou de trois hommes, le passage du singulier ou pluriel dans le texte biblique rendant compte à sa manière des niveaux de la visitation de l’Etranger, depuis l’hospitalité la plus concrètement immédiate jusqu’au vide pour Dieu. C’est là que se situe l’islam de Massignon, dans un épisode qui fait d’ailleurs suite à la circoncision d’Ismaël. C’est le même islam de la discontinuité mystique, de l’accueil du transcendant, que Massignon retrouve dans la "voie lactée d’instants" de la mystique soufi. C’est aussi cet islam qu’il traque dans la fulgurance discontinue du phrasé coranique, et même jusque dans la "réfulgence hyaline de cristal" de la langue arabe, langue de la transcendance "elliptique et gnomique, discontinue et saccadée"(11). On ne peut dès lors s’étonner que l’islam de Massignon soit celui de l’exil, l’exil de l’hégire qui marque le début du temps continu de l’islam parce qu’il le surplombe, et qui est en même temps retrouvé dans l’avènement eschatologique final lui aussi marqué par la transcendance. Pour Massignon le "véritable islam" est donc celui des "exilés", des "expatriés spirituels, cette communauté musulmane des derniers temps, dont l’hégire suprême doit coïncider avec le second avènement de Jésus"(12). Cet islam est un islam "a-typique", c’est l’islam vertical, "issawi" que Massignon reconnaît en al-Hallaj.

Si l’oeuvre et la vie de Massignon sont marquées au

premier chef par la Présence, en vertu de la Visitation d'un Etranger transcendant, on pourrait dire, en simplifiant l'apport de Schuon sans le trahir, que c'est - chez ce dernier - la Vérité qui s'impose comme point de départ, et ce dans la dimension la plus intimement intime de l'Intellect, rayon du divin Soi. L'oeuvre de Schuon ne se veut nullement la résultante d'une expérience, ni d'expériences multiples, et elle doit nous apparaître en ce sens beaucoup moins mystique à proprement parler qu'ésotérique, au sens d'une intériorité intellective. Pour Schuon, l'Intellect est la Vérité en nous, et il est donc le point de départ réel de tout cheminement spirituel. L'Intellect est la Révélation intérieure ou microcosmique, tandis que la Révélation est l'Intellection extérieure ou macrocosmique. Intérieure, l'Intellection est directe et pour ainsi dire "absolue", extérieure, la Révélation est en un sens indirecte et donc "relativement absolue" : "l'absoluité de la Révélation est absolue en soi, mais relative par la forme"[(13)]. Schuon ne rejette en aucun cas la Révélation (le "surnaturel objectif") ; bien au contraire, il met à maintes reprises l'accent sur sa nécessité. Mais cette nécessité reste pourtant extrinsèque par rapport à l'Intellect trans-personnel "le surnaturel subjectif"[(14)]. La fonction de la Révélation se laisse résumer au fond sous quatre rubriques qui sont plus ou moins indissociables en fait : une fonction d'"éveil" de l'intellection immanente, une fonction de transmission des moyens de grâce, une fonction d'intégration spirituelle, morale et même sociale, et enfin une fonction de protection, fonction qui n'est en définitive que l'envers de la précédente. Cependant, l'héritage sacrée de la Révélation n'est envisagé par Schuon que par rapport à l'Intellect, ou du point

de vue de ce dernier : la religion est un "phénomène" pour l'Intellect, non un principe d'identification. C'est ce qui explique que la Révélation, et l'héritage traditionnel qui en découle, ne soit prise en compte que sous le rapport de son contenu essentiel, tant sur le plan doctrinal que sur le plan spirituel. L'héritage spirituel traditionnel est donc intégré "en compréhension", en tant qu'"inclus" dans l'essence, mais il est incorporé à la Voie "en extension variable", suivant les besoins et les circonstances.

Si Massignon fut catholique et prêtre, Schuon fut soufi et maître spirituel. Il fut en ce sens un chaînon d'une "silsilah" le rattachant au Cheikh al-Alawi et à l'ordre Shadhili. Ce rattachement fut la réponse à la quête d'une initiation, dans le sillage de la méditation des oeuvres de René Guénon(15). C'est en effet le propre de l'initiation, dans le monde du soufisme, que de transmettre une "barakah" qui garantisse la validité de la Voie et en vivifie le cours par ses grâces. Sur un plan plus extérieur, l'initiation correspond aussi à l'adoption d'un cadre traditionnel, ici celui de l'islam, à l'intérieur duquel l'Intellect puisse se dégager, s'extérioriser et "stabiliser" ses aperçus et ses manifestations. Il y avait donc chez Schuon un rapport à la fois continu et discontinu à la tradition. Continu parce qu'inscrit dans une lignée historique, mais discontinu parce que se référant à une essentialité intellective en principe indépendante de tout héritage horizontal. D'où la distinction, chez Schuon, entre un islam absolu et un islam relatif, un soufisme nécessaire et un soufisme possible, un soufisme quintessenciel et un soufisme exo-ésotérique. Le premier intériorise le contenu essentiel de l'islam, le second intensifie

et raffine les données de la tradition islamique. Ainsi, à l'image du fleuve Schuon préfère celle de la pluie, au symbole de l'héritage horizontal qui "coule de la source" celui de l'héritage vertical, discontinu, qui "tombe du ciel". Mais il y a plus : non seulement la pluie est "discontinue" et tombe du ciel, mais elle revivifie encore et par là-même le sol desséché de la tradition. Il y a donc une sorte d'échange et de réciprocité - non pas totalement symétrique cependant - entre le legs horizontal et l'héritage vertical. Le premier "dispose" en vue du second, tandis que le second "ranime" le premier en dégageant ses sources cachées et profondes. L'héritage de Frithjof Schuon est donc inévitablement double : il concerne au premier chef ceux que convoque la Voie de l'Intellect, ou l'ésotérisme supra-confessionnel, mais il intéresse aussi secondairement ceux - probablement plus nombreux - qui y trouvent les clefs d'une revivification du donné traditionnel. Les divergences d'interprétation auxquelles l'oeuvre de Schuon a pu donner lieu résultent en définitive de cette double fonction.

Il serait possible de dire que notre temps se caractérise, sur le plan spirituel, par deux tendances plus ou moins antagonistes. D'un côté, la diffusion de l'individualisme néo-humaniste, du modèle capitaliste et de la démocratie occidentale suscite des réactions de repli et de défense dont l'une des manifestations principales apparaît dans une tendance identitaire formaliste. C'est ce que l'on pourrait appeler la forme sans l'essence, une forme qui n'est d'ailleurs en définitive qu'une contre-forme puisque toute forme vidée de substance spirituelle ne peut que devenir à terme le véhicule d'intentions ténébreuses : "les dieux morts sont des démons".

D’un autre côté, en réaction au matérialisme et à l’agitation insensée qui marque le monde moderne, un bon nombre d’hommes et de femmes de notre temps se mettent en quête d’une vie spirituelle qu’ils veulent autant que possible détachées des formes religieuses moribondes ou détournées dont le piteux spectacle leur est "servi" quotidiennement. D’où le rejet des "dogmes" et des "rites" : c’est ce que l’on pourrait appeler l’essence sans forme, une essence qui n’est d’ailleurs en définitive qu’une contre-essence puisque toute essence doit pouvoir se prolonger et se stabiliser dans une forme qui lui soit conforme et transparente, fût-elle minimale. Alors que le monde moderne tend à trop souvent confondre simplicité essentielle et supra-formelle avec simplification amorphe et infra-formelle ; alors que beaucoup de nos contemporains confondent également complexité formelle et complications formalistes, Massignon et Schuon, par des voies certes bien différentes quant à leurs modes et envergure(16), nous rappellent que la continuité d’un héritage spirituel est comme une terre nourricière sans laquelle il n’est pas de croissance, mais que ce caractère nourricier est fondamentalement dépendant des dons libres et vivifiants qui sont le privilège de l'Esprit dans sa pure transcendance.

Notes :

1 - "La manifestation salvatrice de l’Absolu est soit Vérité, soit Présence, mais elle n’est ni l’une ni l’autre d’une façon exclusive ; car Vérité, elle comporte la Présence, et Présence, elle comporte la Vérité. Dans le Christianisme, l’élément Présence prime l’élément Vérité : le premier élément absorbe pour ainsi dire le second, en ce sens que la Vérité s’identifie au phénomène du Christ. L’islam donc se sauve sur l’axiome

que la Vérité absolue est ce qui sauve, ensemble avec ses conséquences volitives bien entendu". Forme et Substance dans les Religions, Paris 1975, p. 9.

2 - Il va sans dire que ce "vice" de Présence rejaillit nécessairement sur la dimension de Vérité, qu'elle "corrode" pour ainsi dire.

3 - Ici aussi, cette "corruption" des formes ne peut pas ne pas affecter "l'esprit".

4 - Cf. "Louis Massignon et Frithjof Schuon : une rencontre posthume", Frithjof Schuon, Ed. Patrick Laude et Jean-Baptiste Aymard, Les Dossiers H, L'Age d'Homme, 2002, p. 179.

5 - "Il n'y avait pas de différence entre le discours écrit de Massignon et son discours parlé". "L'homme de parole (s)", Entretien avec Vincent Monteil, par François L'Yvonnet et François Angelier, in Louis Massignon : Mystique en dialogue, Question de, 1992, p. 138.

6 - Schuon ne se manifesta jamais directement dans le monde. Il vécut pour ainsi dire "en exil" dans le monde moderne.

7 - Dans une lettre inédite à son épouse datée du 20 octobre 1934, Massignon explique ainsi la genèse de cette horreur sacrée : "Depuis 1908, le souvenir d'une liaison féminine menée dans les music-hall à Paris de 1904 à 1906, - puis les aberrations de goût inhérentes à la luxure contre nature à laquelle j'avais été initié (indirectement) par mon ami l'Espagnol apostat L. de Cuadra, comme étant le seul moyen de vraiment comprendre l'Islam (1906 - 08), s'étaient combiné en moi, depuis ma conversion, pour m'inspirer une sorte d'horreur, de répulsion instinctive pour l'acte de chair, et tout ce qui y confine".

8 - Cité dans L'hospitalité sacrée, Jacques Keryell, Paris 1987, p. 40.

9 - Ibid., p. 177.

10 - "Elie et son rôle transhistorique, khadirya en islam", Etudes carmélitaines, "Elie le Prophète", II, p. 269.

11 - Les trois prières d'Abraham, Paris 1997, p. 93.

12 - Ibid., p. 109.

13 - Frithjof Schuon : Sentiers de Gnose, Gaillac, 1996, p. 28.

14 - "Le surnaturel subjectif a besoin - accidentellement et non essentiellement - du surnaturel objectif, mais dès lors qu'il est ainsi

réveillé à lui-même par ce qui lui correspond en nous, aucune objection extrinsèque ne peut plus le concerner". Ibid., p. 35.

15 - "Frithjof Schuon séjournera pratiquement quatre mois dans la proximité du Sheikh el Allaoui et sera rattaché, en fin janvier 1933, de la main même du vieux Sheikh en présence d’Adda Bentounes, alors moqaddem". Jean-Baptiste Aymard : "Frithjof Schuon 1907 - 1998, Connaissance et voie d’intériorité, Approche biographique", in Frithjof Schuon, Connaissance des Religions, Numéro Hors Série, 1999, p. 15.

16 - "Elle (l’œuvre de Massignon) est ouverte, autrement dit toujours en devenir, et elle attend d’autres hommes, chrétiens et musulmans, qu’ils la complètent, dans ce qu’elle manifeste d’ésotérisme et partant d’enseignement pour eux, en notre âge de fer. L’oeuvre de Schuon (...) apparaît d’une autre importance, en ce sens que si elle s’adresse de la même manière aux générations montantes, elle n’exige pas d’être complétée, mais simplement méditée et intériorisée ; elle na pas à être portée à sa perfection". Jean Moncelon : "Louis Massignon et Frithjof Schuon, une rencontre posthume", Frithjof Schuon, Ed. Patrick Laude et Jean-Baptiste Aymard, Les Dossiers H, L’Age d’Homme, 2002, p. 180.

Rencontre entre intellectualité et sainteté

Shaykh Abd al Wahid Pallavicini
Communita religiosa islamica, Italie

L'association entre René Guénon et le Shaykh Ahmad al Alawi (que Dieu soit satisfait d'eux) n'est certainement pas arbitraire, parce que ces deux personnalités furent contemporaines et eurent l'occasion, sinon de se rencontrer personnellement, du moins de correspondre entre Mostaganem et le Caire. Si nous ne savons presque rien du contenu de leurs rapports épistolaires, nous connaissons bien la réaction que ces deux hommes exceptionnels provoquèrent, non seulement de la part de leurs compatriotes, mais aussi de ceux qui eurent la chance de les connaître personnellement pendant leur vie.

Le Shaykh al Alawi, saint algérien mort en 1934, est le fondateur d'une "tarîqa", une confrérie islamique qui porte son nom, la Alawiyya, qui ne doit pas être confondue avec la secte syrienne des alawites. Elle est une dérivation de la *tarîqa* Darqawiyya dont le Shaykh fut membre, celle-ci étant à son tour une dérivation de la tarîqa Shadhiliyya à laquelle René Guénon fut rattaché, après son entrée en islam sous le nom de Abd al Wahid Yahya.

René Guénon a dédié l'une de ses œuvres les plus importantes, Le Symbolisme de la Croix, à la mémoire de son maître, le Shaykh Abd ar-Rahman Illaysh al Kabir, nous révélant que la première idée d'un tel livre lui était due. Nous voudrions citer un passage de l'Introduction qui puisse servir aussi de clarification préliminaire à l'argument que nous

voudrions aborder.

"La croix, avons-nous dit, est un symbole qui, sous des formes diverses, se rencontre à peu près partout, et cela dès les époques les plus reculées ; elle est donc fort loin d'appartenir proprement et exclusivement au Christianisme comme certains pourraient être tentés de le croire. Il faut même dire que le Christianisme, tout au moins sous son aspect extérieur et généralement connu, semble avoir quelque peu perdu de vue le caractère symbolique de la croix pour ne plus la regarder que comme le signe d'un fait historique; en réalité, ces deux points de vue ne s'excluent aucunement, et même le second n'est en un certain sens qu'une conséquence du premier ; mais cette façon d'envisager les choses est tellement étrangère à la grande majorité de nos contemporains que nous devons nous y arrêter un instant pour éviter tout malentendu. En effet, on a trop souvent tendance à penser que l'admission d'un sens symbolique doit entraîner le rejet du sens littéral ou historique; une telle opinion ne résulte que de l'ignorance de la loi de correspondance qui est le fondement même de tout symbolisme, et en vertu de laquelle chaque chose, procédant essentiellement d'un principe métaphysique dont elle tient toute sa réalité, traduit ou exprime ce principe à sa manière et selon son ordre d'existence, de telle sorte que, d'un ordre à l'autre, toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est, dans la multiplicité de la manifestation, comme un reflet de l'unité principielle elle-même"(1).

Dans son style inimitable de "Serviteur de l'Unique", signification de son nom islamique, René Guénon essaye, par

l’affirmation du "tawhid", de l’Unicité divine, de nous ramener à la conception d’un Principe dont tout provient et auquel, Occidentaux et Orientaux des temps modernes, nous devons nous référer, dans l’espoir de retrouver en nous-mêmes, et de donner aux autres, le sens de cette "harmonie universelle" dont nous semblons nous être éloignés.

D’autre part, le Shaykh al Alawi, qui fut considéré, par l’un des disciples de René Guénon, comme un saint "Isawi", c’est-à-dire du type de sainteté de Jésus (alayhi-s-salam), représente, au sein de la dérivation Shadhili-Darqawi, l’expression du mouvement de revivification de l’Islam amorcé au XVIIIe et au XIXe siècles avec les deux autres grands Ahmad d’origine maghrébine : le Shaykh Ahmad at-Tijani et le Shaykh Ahmad Ibn Idris (que Dieu soit satisfait d’eux).

L’apparence du Shaykh al Alawi est ainsi décrite par le docteur Marcel Carret qui eut l’occasion de le visiter et de le soigner pendant les dernières années de sa vie : "Ce qui me frappa tout de suite, ce fut sa ressemblance avec le visage sous lequel on a coutume de représenter le Christ. Ses vêtements, si voisins, sinon identiques, de ceux que devait porter Jésus, le voile de très fin tissu blanc qui encadrait ses traits, son attitude enfin, tout concourait pour renforcer encore cette ressemblance. L’idée me vint à l’esprit que tel devait être le Christ recevant ses disciples, lorsqu’il habitait chez Marthe et Marie"(2).

De tels rapprochements, si nous avons bien compris la citation de René Guénon, ne visent certainement pas à prêcher une fraternité qui voudrait oublier les principes propres à chaque religion, ni encore moins à promouvoir un inutile et

dangereux syncrétisme doctrinal. Au contraire, ils invitent à voir l'Unité dans la multiplicité et à reconnaître la validité de chaque expression révélée comme un aspect manifesté de cette Vérité qui, comme Allah, est une et identique pour nous tous.

Ainsi, la prétendue "conversion" de René Guénon du christianisme à l'islam ne doit-elle pas être interprétée comme un refus de sa religion d'origine, mais plutôt comme une acceptation de l'islam, une adhésion à ce qu'il appelait la "Tradition primordiale" (ad-din al-qayyim), dans sa dernière expression qui, comme telle, englobe sans opposition toutes les Révélations précédentes.

Il n'est pas question de rechercher un compromis ou un dénominateur commun entre les différentes positions doctrinales de nos religions. Il s'agit plutôt de reconstruire l'intégrité des croyants, celle qui existait aux moments prophétiques qui sont à l'origine de chacune des Révélations, et qui a été de plus en plus effacée par le processus de décadence des derniers temps.

Aujourd'hui, les différentes aires ethniques, qui constituent le support normal de chaque Révélation, ont développé les aspects les plus négatifs de leur tempérament, au détriment de la vie spirituelle : en Occident l'intellectualité est devenue intellectualisme, la logique, rationalisme ou - pire encore - psychologisme, tandis qu'en Orient l'intuition dégénère en impulsivité, et la remise entre les mains de Dieu en fanatisme.

Il faudrait donc favoriser un échange, dont René Guénon est bien l'exemple, et par lequel les croyants d'Orient et d'Occident, face à face, sauront créer, autour d'une mer

commune, le flux et le reflux des vagues bénéfiques de leurs qualifications complémentaires. De cette façon, l'Occidental redeviendra cet homme intelligent qu'il fut, en réussissant à participer de nouveau à ce reflet de l'Intellect de Dieu en nous qui nous fait semblables à Lui, et l'Oriental retrouvera, dans le sens inné de l'immanence divine qui lui est propre, le contrôle sur des événements chaotiques ressemblant trop à ce qui est déjà arrivé en Occident. Ainsi ce même Occident pourra-t-il encore une fois retourner à la lumière de l'Orient.

Le Shaykh Ahmad al Alawi répondait à son médecin français qui affirmait que toutes les croyances sont équivalentes : "Toutes se valent si l'on ne considère que l'apaisement, mais il y a des degrés ; certains s'apaisent avec peu de choses, d'autres sont satisfaits avec la religion, quelques-uns réclament davantage. Il leur faut, non seulement l'apaisement, mais la Grande Paix, celle qui donne la plénitude de l'esprit ; pour ceux-là, les religions ne sont qu'un point de départ. Au-dessus de la religion il y a la doctrine, les moyens d'arriver jusqu'à Dieu, mais pourquoi vous les dire puisque vous n'êtes pas disposé à les suivre ? Si vous veniez à moi comme disciple, je pourrais vous répondre. Mais à quoi bon satisfaire une vaine curiosité ? Savez-vous ce qui vous manque ? Il vous manque pour être des nôtres et percevoir la Vérité, le désir d'élever votre esprit au-dessus de vous-même. Et cela est irrémédiable"[3].

Ce fut René Guénon qui tenta de trouver un remède aux défaillances des Occidentaux modernes, en leur parlant de la seule façon qu'ils pouvaient encore comprendre. Il put ainsi réveiller chez quelques-uns d'entre eux la conception de la

Réalité transcendante, l’intention de la réalisation spirituelle, l’intuition d’une connaissance possible, d’une "gnosis", à travers l’adhésion à une Tradition déterminée et la découverte des valeurs spirituelles et des vertus humaines fondamentales.

René Guénon décrivit sa fonction dans l’Introduction à "La Crise du Monde moderne" : "Tout ce que nous pouvons nous proposer c’est donc de contribuer, jusqu’à un certain point, et autant que nous le permettront les moyens dont nous disposons, à donner à ceux qui en sont capables la conscience de quelques-uns des résultats qui semblent bien établis dès maintenant, et à préparer ainsi, ne fût-ce que d’une manière très partielle et assez indirecte, les éléments qui devront servir par la suite au futur "Jugement", à partir duquel s’ouvrira une nouvelle période de l’histoire de l’humanité terrestre".

Guénon reconnaît dans notre époque les signes de cette fin cyclique prédite par tous les textes sacrés, et appelle de ses vœux, pour l’Occident, la formation d’une tarîqa comme celle du Shaykh Ahmad al Alawi. Cette confrérie doit avoir aujourd’hui un caractère autonome, sélectif et secret, le même qui permettait aux organisations initiatiques chrétiennes d’agir aux temps de l’Inquisition, afin que restent vivantes au moins quelques semences, lors de la fin, qui ne sera, suivant les paroles du Shaykh Abd al Wahid Yahya, rien d’autre que la fin d'un monde.

Après avoir balayé le terrain de toutes les mauvaises herbes des occultismes et des spiritualismes endémiques au début du siècle, Guénon essaya de combattre aussi les préjugés et les fausses idoles constitués par les théories modernistes, évolutionnistes et progressistes qui, encore aujourd’hui,

empêchent la plupart des hommes de retrouver la foi, avec l'acceptation de la Réalité spirituelle contenue dans toutes les Révélations depuis l'origine de l'homme. Le but de son œuvre fut de faire recouvrer à de nombreux lecteurs le chemin de leur propre Tradition d'origine, et d'amener certains d'entre eux à l'adhésion à cette dernière Tradition, l'islam, qui a conclu le cycle des Révélations et qui, en ces temps ultimes, pourra encore offrir la possibilité d'un rattachement initiatique.

De telles conceptions lui vaudront d'être accusé d'apostasie, de syncrétisme, et d'ésotérisme, compris de façon occulte et magique, jusqu'au moment où, après avoir essayé de le dénigrer et après avoir opté pour une conjuration du silence, ses ennemis, n'ayant pu le vaincre, ont décidé, en une dernière tentative, de l'intégrer dans leurs rangs.

Ces forces, que René Guénon appelait la contre-tradition, sont d'autant plus actives maintenant que presque plus personne ne croit en Dieu, et encore moins au diable. Ainsi ce dernier est-il libre d'opérer non seulement en dehors des structures des différentes formes religieuses, mais aussi en leur sein, en essayant de fausser la conception de leur équivalence pour bâtir d'aberrants mélanges syncrétistes, non seulement doctrinaux mais aussi rituels, conduits par de faux maîtres.

Le Shaykh Ahmad al Alawi lui-même ne fut pas exempt d'attaques et de critiques, à cause de son universalisme et de sa capacité à vérifier la sacralité d'autres formes religieuses sans pour autant s'éloigner de l'orthodoxie de la Loi islamique, malgré les remarques qui lui furent adressées à cet égard par les habituels docteurs de la loi. Ainsi, quand on lui reprocha un jour que son "tasbih", son chapelet, rappelait la forme d'une

croix, le Shaykh se leva en ouvrant les bras à la hauteur des épaules et demanda : "Et nous ? A quelle forme ressemblons-nous ?".

Bibliographie :

1 - Le Symbolisme de la Croix, Editions Véga.
2 - Cité par Martin Lings, in A Moslem Saint of the Twentieth Century, Allen & Unwin, Londres, 1961. Une traduction est parue récemment sous le titre : Un Saint soufi du vingtième siècle, Le Seuil, Paris.
3 - Ibid.

René Guénon et le renouvellement de la spiritualité islamique

Ahmad Abd al Qouddous Panetta
Communita religiosa islamica, Italie

En 1951, mourait au Caire René Guénon, écrivain français qui avait adhéré à la religion musulmane, et qui avait trouvé en Egypte l’endroit où vivre les vingt dernières années de sa vie et où il découvrit et suivit les enseignements de plusieurs maîtres musulmans.

Auteur de livres importants, comme "Orient et Occident" et "La crise du monde moderne", Guénon a influencé par son œuvre de nombreuses personnes, dans le monde entier, qui ont essayé de réorienter leur existence selon des valeurs spirituelles et un dynamisme intellectuel retrouvé.

D’après ses paroles : "Restaurez une perspective métaphysique et les conséquences seront incalculables". La crise de la société contemporaine semble résider justement dans la perte de cette dimension spirituelle, dans la contamination de l’intellectualité pure au profit d’une rationalisation exaspérée et peu intelligente, dans l’abandon des certitudes de la doctrine sacrée en faveur de pseudo-cultures qui alimentent les insécurités de l’âme passionnelle, dans la sensibilité perdue par l’homme moderne du bon goût et de la qualité de la contemplation en vertu d’une hyperactivité obsessionnelle qui produit la misère et "le règne de la quantité", dans l’oubli de la nature de la création et de la finalité de l’existence qui provoque la barbarie entre les peuples et

l’ignorance entre les individus.

Ses méditations sur la crise de l’homme moderne, la mentalité profane, scientifique, psychologique, anthropologique, épistémologique, ont à tort placé Guénon parmi les intellectuels "traditionalistes", à côté d’autres auteurs conservateurs qui font souvent l’objet d’une discrimination factieuse de la part du "monde bien pensant de la culture occidentale", pour le seul fait qu’elles expriment des réflexions différentes de la tendance du marché et de la mode du moment.

Dans le cas de Guénon, ce rapprochement a eu au moins deux conséquences négatives. La première fut sans aucun doute celle de le "cataloguer" dans les méandres des "amateurs de la tradition et des sciences ésotériques", en méconnaissant la portée du renouveau intellectuel de son œuvre qui va bien au-delà de ces cercles littéraires et occultistes restreints. Paradoxalement, ce sont justement ces cercles pseudo-littéraires qui revendiquent la défense de l’œuvre de Guénon en utilisant les armes ridicules et artificieuses d’un "langage guénonien" ou d’un "culte ésotérique de sa fonction" pour légitimer leur incapacité à s’occuper des responsabilités spirituelles incombant à chaque homme, et pouvoir ainsi justifier leur détachement des "choses de ce monde" et leur attachement morbide à l’imagination individuelle au sujet de l’au-delà.

La deuxième conséquence est que l’on assiste à une réévaluation et à une instrumentalisation dangereuses de l’œuvre de Guénon comme inspirateur d’une réaction "traditionaliste" ou "spiritualiste" face au monde moderne. Il s’agit en réalité de véritables tentatives de manipulation de la

doctrine universelle pour légitimer certains courants de pensée ou de pouvoir qui ne sont intéressés que par le contrôle de ce monde, et qui n'ont aucune sensibilité pour le sacré.

D'un côté, nous avons les prisonniers de l'imagination de l'autre monde qui deviennent souvent les théoriciens du détachement de ce monde et, de l'autre côté, nous avons les militants des illusions de ce monde qui créent une confusion sur la réalité de l'autre monde. Prisonniers et théoriciens, imaginations, illusions et confusions. Ce sont toutes les expressions d'un éloignement d'une authentique perspective traditionnelle et spirituelle. Mais nous devons surtout reconnaître qu'il y a, chez certains de ces mauvais lecteurs, une incapacité chronique à distinguer et à réunir, sans les confondre, ce monde avec l'autre monde, et par conséquent à comprendre et à appliquer dans leur vie les enseignements du shaykh Abd al-Wahid Yahya René Guénon. Ce n'est pas par hasard si c'est justement de cette manière qu'il était appelé, au Caire, par le digne recteur de l'Institution Religieuse d'Al-Azhar, le shaykh Abd al-Halim Mahmud, qui connaissait et appréciait Guénon en tant que savant musulman occidental. Parmi les mérites reconnus à Guénon par le recteur d'Al-Azhar, il y avait sans aucun doute son extraordinaire préparation vis-à-vis de la doctrine sacrée et des correspondances de celle-ci à l'intérieur des différentes traditions religieuses, ainsi qu'une rare capacité à transmettre cette connaissance, sans la vulgariser, dans un langage encore accessible à l'Occident moderne.

Il s'agissait alors de réussir non seulement à décrire un cadre traditionnel dans un monde qui oubliait de plus en plus

son origine céleste, mais aussi de stimuler chez les lecteurs la conscience de pouvoir surpasser la crise de l’homme moderne et de pouvoir retrouver l’ordre et la dignité perdus. Un tel devoir n’incombe pas à de simples écrivains, mais il devient la fonction maïeutique naturelle de ceux qui, tout en continuant à lire et à écrire, ont retrouvé le goût du témoignage spirituel.

Dans cette perspective, la présence d’une communauté de musulmans occidentaux qui sachent suivre l’exemple intellectuel islamique du shaykh Abd al Wahid Yahya Guénon représente une possibilité particulièrement intéressante pour l’avenir de la communauté islamique et de la civilisation occidentale. En effet, la réorientation traditionnelle opérée par les membres de cette communauté, unie à la conscience des caractéristiques historiques, scientifiques et culturelles qui ont déterminé le progrès et le développement du système de vie occidental permettrait à ces musulmans de représenter un exemple d’universalité islamique intégrée dans la société contemporaine. Il serait souhaitable que ces musulmans occidentaux puissent donner plus de visibilité et un plus large écho à une perspective intellectuelle qui sache renouveler la contribution des réflexions des savants islamiques quant à l’histoire du monde et à la science, sans tomber dans les oppositions horizontales ou dans les confusions entre sacré et profane, entre réalité spirituelle et matérielle.

Un exemple intéressant, en Europe justement, est représenté par une branche autonome de la "Tarîqa Ahmadiyya Idrîsiyya Shâdhiliyya", conduite par le Shaykh Yahya ibn Abd al Wahid Pallavicini, "Tarîqa" qui se réunit principalement à Milan, dans les locaux de la mosquée "al-Wâhid", et dont les

membres participent également à des activités institutionnelles et culturelles sous la dénomination de CO.RE.IS. (Communauté Religieuse Islamique) en Italie et de I.H.E.I. (Institut des Hautes Etudes Islamiques) en France.

Cette Tarîqa tire son inspiration de l'un des grands rénovateurs spirituels du XIXe siècle, le Shaykh Ahmad Ibn Idris (radiya-Llâhu 'anhu), qui est né au Maroc en 1750 et est entré dans le "Tasawwuf" par une branche particulière de la Tarîqa Shadhiliyya à laquelle était directement rattachée l'inspiration du "Khidr" (le "Verdoyant", symbole de la Tradition immuable, "dîn al-qayyima" ou "ad-dîn al-qayyim" dans le Coran), personnage auquel fit rapidement allusion René Guénon (rattaché lui aussi à la Shadhiliyya), qui déclara ne pas vouloir s'y arrêter "parce que la chose le concerne de trop près".

En tant que représentants de la Tarîqa Ahmadiyya Idrisiyya Shadhiliyya, nous ne voulons en aucune manière nous proposer comme les successeurs ou les disciples exclusifs de René Guénon ; certainement pas parce que nous pensons, comme d'autres l'ont fait, devoir apporter quelque réserve à son enseignement, mais parce que cela serait contraire à l'esprit même de cet enseignement qui a toujours placé au centre la Vérité et la Tradition.

Nous tenons cependant à affirmer que les efforts accomplis depuis des années pour réaliser la Vérité métaphysique et en témoigner, pour sauvegarder le dépôt de la Tradition qui nous a été confié, pour dialoguer avec les institutions religieuses, politiques et gouvernementales et, enfin, pour édifier un lieu de culte, ces efforts, disons-nous,

sont des applications, dans des modalités et à des niveaux différents, des principes métaphysiques, et représentent une des principales modalités opératives dans lesquels l'enseignement du Maître doit être "rendu réel". Il s'agit en effet de constituer les moyens nécessaires pour que, dans cette fin des temps, il puisse y avoir un nécessaire point d'appui traditionnel, compatible avec les conditions cycliques, mais cependant central et actif par rapport à elles.

Il s'agit sans nul doute de moyens contingents, mais qu'il était nécessaire de commencer à constituer, sans aucune prétention d'exclusivisme, mais sans non plus qu'on pût les mettre en discussion sur la base de formalismes pseudo-guénoniens vides de sens, qui ne procèdent pas d'une science certaine mais des illusions typiques de ceux qui observent les choses de trop loin et de l'extérieur, sans vouloir en aucune façon les vérifier, faute d'une sincère disponibilité au changement. En d'autres termes, il ne suffit certes pas de se référer à l'œuvre de Guénon pour se libérer des limitations de la mentalité profane, caractérisée précisément par cette incapacité de pénétrer au-delà du voile des apparences et par l'irrésistible désir de se faire sur toute chose une opinion personnelle.

Les réalités auxquelles ont donné naissance la bénédiction et l'inspiration provenant de la Tarîqa Ahmadiyya Idrisiyya Shadhiliyya opèrent naturellement dans des contextes différents, mais elles se rattachent aux mêmes principes, et permettent aux membres de la Tarîqa d'articuler leur connaissance du monde et de Dieu dans toutes les dimensions, ce qui, sans ces moyens, aurait été pour beaucoup réellement

impossible.

Certes, maints écrivains ont insisté sur la distinction entre l’enseignement traditionnel et une idéologie humaine ; pourtant, cette distinction n’apparaît évidente que lorsque la Tradition peut s’exprimer pleinement sous une forme communautaire, rituelle et symbolique, et aussi en s’appuyant sur les lieux de culte nécessaires. Seuls ces moyens contingents permettent une transmission réellement synthétique de l’esprit traditionnel, capable d’éviter d’emblée, plus que n’importe quel "traité", certains écueils typiques de la mentalité moderne. Sans la présence de fonctions traditionnelles dont il faut se revêtir à toutes fins et à tous les moments de l’existence, seuls quelques hommes exceptionnellement doués seraient en mesure de retrouver la concentration spirituelle nécessaire pour obtenir la réalisation métaphysique, alors que les autres finiraient inévitablement par faire prévaloir en eux-mêmes les influences du monde profane qui occupent la majeure partie de leur temps. Comme le disait le Shaykh ad-Darqawi (radiya-Llâhu 'anhu), il faut éviter de fréquenter les profanes, car ils sont porteurs d’un poison mortel ; on ne peut cependant, pour ce faire, s’enfermer dans une tour d’ivoire. Ce qu’il faut, c’est créer les conditions pour que, tout en vivant et en agissant dans ce monde, il soit possible de bénéficier, d’une façon significative, de la fréquentation d’un contexte traditionnel. Le Shaykh ad-Darqawi - qui pourtant vivait à une époque et dans des lieux qui pourraient nous paraître idéaux aujourd’hui - disait à quelqu’un qui se plaignait de ne pas trouver des hommes avec qui partager ses aspirations spirituelles : "Eh bien, engendre-les toi-même !"

Les moyens auxquels le Shaykh Abd al Wahid Yahya Guénon a toujours fait allusion, sans vouloir trop les expliciter pour des raisons diverses et compréhensibles, sont peut-être apparemment moins éclatants que ne voudraient l'imaginer nombre de ses lecteurs. Ce qui est vraiment éclatant, en réalité, ce sont les possibilités cognitives qui se développent, une fois que ces moyens ont été constitués, et qui permettent aux bénédictions d'opérer et de créer des occasions de connaissance qui dépassent toute initiative et imagination individuelles. On ne voit alors plus de "vides" au sein de la Création de Dieu, car, en fait, ces vides correspondent seulement à un "point de vue", le point de vue profane.

Cette pratique intègre et sincère de la religion constitue le point de départ pour s'orienter vers une éventuelle vocation contemplative, dont tous les croyants peuvent tirer le bénéfice à travers une vision naturelle de l'intégrité de la Tradition qui les libère de toute recherche individualiste obsessionnelle de l'ésotérisme, en leur faisant découvrir, si besoin est, le sens nécessaire du sacrifice que cela comporte. En effet, certaines exagérations, engendrées par des passions étrangères à la vraie vocation religieuse, ont toujours été tout à fait inconnues dans toutes les civilisations traditionnelles, où chacun s'abreuve à la source dans la mesure de sa vraie soif de connaissance.

Bibliographie :

1 - René Guénon : Orient et Occident.

2 - René Guénon : La crise du monde moderne.

L’héritage spirituel d’Ibn Arabi

Abd as Sabour Turrini
Communita religiosa islamica, Italie

L’une des caractéristiques essentielles de la sainteté et de la connaissance des maîtres spirituels, dont Muhiddin Ibn Arabi (radiya-Llahu 'anhu) fait partie, est celle de se référer au dépôt de la science sacrée du Coran et de la *sunna* prophétique, en sachant réaliser constamment le souvenir de la Présence divine, et en unifiant tous les plans de l’existence dans un "habitus" d’intégrité et de présence spirituelle dirigés vers la connaissance de Dieu. Ce processus de réalisation cognitive trouve ses fondements dans une force d’élévation spirituelle que le croyant accomplit sur lui-même pour réussir à abandonner la perspective individuelle qui le caractérise ontologiquement, en assumant l’universalité de la forme divine avec laquelle Dieu l’a façonnée et dont le Prophète Muhammad (salla Allahu 'alayhi wa sallam) est le modèle par excellence.

"Mourez avant de mourir" avait l’habitude de dire le Prophète, pour atteindre, dès cette vie, la connaissance de la véritable réalité métaphysique et de la signification des voiles de ce monde, et réaliser ainsi l’unité absolue des plans transcendants et immanents comme une même réalité de la Face divine.

Ce parcours de connaissance n’est pas le résultat d’un effort personnel, mais une conquête spirituelle à laquelle on peut parvenir grâce au moyen d’une influence spirituelle, d’une maîtrise et d’une méthode initiatique.

Grâce à cet ordre et à cette hiérarchie de transmission des influences spirituelles, inhérentes à la "silsila" qui du Prophète Muhammad arrive aux shuyukh, aux disciples et aux croyants, par la grâce de Dieu, peut se produire une ouverture du cœur qui accorde l'illumination de l'intellect et la réalisation spirituelle, même par le moyen, comme ce fut le cas du Shaykh al-Akbar et d'autres saints et savants, d'une communication directe avec les prophètes, avec le Khidr ('alayhi-s-salam) ou avec ceux que Dieu assigne à cette fonction.

Le rapport entre maître et disciple, et la présence d'une communauté spirituelle qui devient le réceptacle de la "baraka", sont fondamentaux pour la maturation de ces ouvertures spirituelles. La maîtrise connaît l'âme et l'état spirituel du disciple et peut le guider vers la réalisation effective de la connaissance de lui-même, dans l'acquisition d'une personnalité supérieure qui s'exerce à travers la servitude spirituelle.

Le cas du Shaykh Muhiddin Ibn Arabi est, en ce sens, très révélateur. Celui-ci reçut une éducation religieuse tant par ses oncles, qui embrassèrent la voie initiatique que par les maîtres spirituels qui lui autorisèrent et le dirigèrent ainsi dans cette retraite spirituelle, "khalwa", qui lui permit le dévoilement de la connaissance divine. Le comportement spirituel acquis par Ibn Arabi, à travers les enseignements des maîtres, peut être synthétisé dans la présence spirituelle scrupuleuse, dans la sollicitude, dans l'abandon confiant en Dieu et dans la pleine conscience que Dieu se révèle à tout instant.

Le Shaykh Al-Akbar nous rapporte : "Quand je m'asseyais devant lui ou devant d'autres shaykhs, je tremblais

comme une feuille au vent, ma voix s’altérait et mes membres se mettaient à trembler. Chaque fois qu’il le remarquait, il me traitait avec bienveillance et cherchait à me mettre à l’aise, ce qui ne faisait qu’accroître la crainte et la vénération qu’il m’inspirait"(1).

Le Shaykh Yusuf al-Kumi, disciple du Shaykh Abu Madyan (radiya-Llahu 'anhuma), initia Ibn Arabi au "tasawwuf". Il l’instruit et le suivit dans la voie, participant directement aux mêmes pratiques spirituelles qu’il lui enseignait, et transmettant à Ibn Arabi, sur la base de ses ouvertures, "fath", la méthode spirituelle et les enseignements de Abu Madyan. Le Shaykh Abu Madyan avait l’habitude de dire : "Nous ne voulons pas de viande avariée, servez-nous de la viande fraîche !"(2).

Abu Madyan se référait aux ouvertures spirituelles qui se manifestaient dans leur actualité et leur immédiateté naturelle en donnant aux croyants une connaissance directe.

Selon Ibn Arabi, la métaphore de Abu Madyan se référait à la différence qui existe entre, d’un côté, la science sclérosée, entendue littéralement, à la manière des formalistes ou des érudits qui connaissent des œuvres savantes, et dont la connaissance était seulement extérieure et oublieuse de l’esprit qui l’avait produite, et, de l’autre, la connaissance vivifiante de la science sacrée. La science qui était centrée sur une connaissance analytique des œuvres du passé était considérée comme dépassée puisqu’elle était obtenue à partir de livres dont les auteurs étaient morts. Elle ne pouvait être une science "utile" si elle était utilisée comme "littérature", au lieu d’être authentiquement comprise et connue à la lumière de la

présence des saints et des maîtres de leur époque.

Ceci n’enlève rien à la vérité et à la validité des œuvres spirituelles des maîtres du passé, ou des authentiques docteurs de la loi. Le véritable bénéfice peut en être tiré, avant tout en utilisant directement les instruments spirituels présents, maîtres et communauté religieuse, en recherchant et en demandant la vérité directement auprès de Dieu, à travers une action spirituelle enseignée par la maîtrise. Plus la requête auprès de Dieu est authentique, sincère, confiante et actuelle, plus la compréhension des œuvres des maîtres du passé peut être effective, en arrivant à participer à l’intemporalité de la vérité divine. Ces ouvertures ou cette profondeur intérieure ne correspondent pas à la "pensée" ou à l’"œuvre" d’un maître en particulier, mais elles correspondent au dévoilement des réalités spirituelles que n’ont ni auteur ni temps si ce n’est Dieu même et l’influence spirituelle Muhammadienne.

Une autre réflexion est celle de savoir dans quelle mesure les écrits ou les œuvres traditionnelles sur les états de l’âme, le dévoilement et la réalité intérieure authentiquement vécue et réalisée par les anciens savants, peuvent être utiles pour celui qui ne participe pas d’une même expérience de connaissance. L’absence d’une réalisation directe ou de rapports opératifs provoque seulement des états mentaux ou des suggestions psychiques que les maîtres du passé auraient peut-être considérés davantage comme des maladies de l’âme que comme des connaissances intellectuelles.

L’exemple même de la manière dont le maître Yusuf al-Kumi instruit Ibn Arabi, par la lecture et la compréhension des écrits d’Al-Qushayri, grand savant qui vécut entre 986 et 1074,

soit plus d’un siècle avant Ibn Arabi, est très significatif. Al-Qushayri avec sa "Risala" a écrit une œuvre importante à l’intérieur du "tasawwuf". Les savants donnaient accès à leurs disciples à cette œuvre ainsi qu’à celles d’autres "shuyukh" sous leur vigilance et leur direction spirituelles.

Ibn Arabi rapporte : "Tout d’abord, je dois dire qu’à cette époque, je n’avais pas encore lu la "Risala" d’al-Qushayri, ni aucun autre maître, n’étant point du tout averti que quiconque de notre Voie eut écrit quoi que ce fut, pas plus que je n’étais familiarisé avec leur terminologie.

Ce jour-là, le shaykh monta sur son cheval et m’ordonna, ainsi qu’à l’un de mes compagnons, de le suivre à Almontaber, une montagne aux environs de Séville. Aussi, une fois que la porte de la ville fut ouverte, je me mis en route avec mon compagnon, qui emporta avec lui un exemplaire de la Risalah d’al-Qushayri. Nous gravîmes la montagne et, au sommet, nous trouvâmes le shaykh accompagné de son serviteur qui tenait le cheval. Nous entrâmes ensuite dans la mosquée pour accomplir la prière. Quand nous eûmes fini, il s’adossa au "mihrab", me tendit le livre et me dit : "Lis".

La crainte révérencielle qu’il m’inspirait était si intense que je ne pus assembler deux mots, et le livre me tomba des mains. Il demanda alors à mon compagnon de le lire ; celui-ci prit le livre et commença la lecture d’un passage. Le shaykh expliqua ce qui avait été lu, jusqu’au moment de la prière de l’après-midi. Après la prière, le shaykh suggéra que nous retournions en ville. Il monta sur son cheval et se mit en route, tandis que je marchais à son côté en me tenant à l’étrier. Sur le chemin, il me parla des vertus et des miracles d’Abu

Madyan"[3].

Il en résulte que dans la perspective actuelle, vécue et vivifiante, la correspondance entre "lettre", "esprit", connaissance et transmission est évidente.

De nos jours, nous pouvons remarquer une prolifération importante d'études sur les écrits du Shaykh al-Akbar, aussi bien le domaine de l'histoire de la philosophie occidentale, où Ibn Arabi est considéré à la manière d'un philosophe avec son système de pensées qui peut être étudié et interprété, que dans les milieux traditionalistes islamiques, où se sont multipliées les traductions de ses écrits et des études analytiques de ses œuvres.

Ces deux perspectives se sont peut-être influencées réciproquement, avec pour conséquence d'avoir, quoi qu'il en soit, sorti Ibn Arabi d'un authentique cadre religieux, initiatique, et intellectuel, intellectuel comme synonyme de spirituel et de réalisation de la connaissance métaphysique. Mais surtout, ces tendances académico-érudites ou traditionalistes visent à enlever Ibn Arabi de "l'humus" de la religion islamique, comme si les fruits de ses illuminations intérieures pouvaient être séparés des supports de connaissance propres à l'islam.

Cette seconde limitation de l'œuvre du Shaykh al-Akbar, qui est celle du traditionalisme islamique, mérite d'être mentionnée car elle a créé, dans la réalité islamique européenne, et désormais dans le Maghreb, l'illusion de pouvoir se considérer comme les héritiers spirituels du Shaykh al-Akbar, par le seul fait d'avoir une connaissance érudite de ses œuvres ou d'en être les traducteurs exclusifs. Cette illusion

a conduit ces mêmes individus à s'imaginer être les détenteurs d'une fonction "akbarienne" ou khidrique qui existerait indépendamment du cadre religieux islamique et de la transmission effective d'une "baraka" à travers un rattachement initiatique précis.

Dans la réalité traditionnelle islamique, la source à laquelle se réfère un maître spirituel, en déclarant ouvertement sa fonction et en annonçant sa filiation et chaîne spirituelle qui le relie à tel ou tel maître, a toujours été bien claire et évidente. Autrement, si sa filiation était d'un autre ordre, il déclarerait simplement l'origine de son influence spirituelle, par exemple la figure du Khidr, une présence prophétique ou une quelque autre réalité spirituelle.

Certainement, nous ne pouvons pas penser, dans ce cas, aux transmissions équivoques de "supérieurs inconnus", ou encore moins, aux improbables réalisations spirituelles, qui se fondent sur l'imagination de ceux qui pensent avoir découvert une fonction de pôle entre les pages des œuvres "akbariennes".

L'idée de considérer la connaissance "akbarienne" comme condition sine qua non pour une véritable connaissance métaphysique, ou réalisation spirituelle, est encore plus grave, comme si Ibn Arabi renvoyait à lui-même, et non pas à Dieu, et constituait la seule porte pour pouvoir accéder aux dévoilements divins.

Cette tendance littéraire, académico-érudite, prend aujourd'hui la forme d'une prétendue élite qui aurait reçu l'héritage littéraire, linguistique ou "psychique" des œuvres "akbariennes", en devenant une sorte d'inquisition intellectuelle islamique qui censure la vraie légitimité de

l’ésotérisme ou de l’initiation, en ne réussissant pas à considérer une autre réalité spirituelle, intellectuelle et ésotérique à l’extérieur des cercles académico-akbariens.

Cette connotation a peu de rapport avec l’esprit "akbarien" et celui de tous les saints et maîtres, passés et présents, qui n’auraient sûrement pas désiré ni envisagé, d’aucune manière, faire l’objet d’un culte personnel, littéraire ou érudit, surtout si cet exercice d’études formalistes est compris comme une méthode spirituelle pour accéder aux ouvertures spirituelles qui restent, de cette façon, seulement imaginaires et mentales.

Les maîtres d’Ibn Arabi mettaient déjà en garde contre la spéculation sur les œuvres des autres maîtres, surtout si ce travail d’érudition l’emportait sur le véritable travail initiatique que le disciple devait accomplir sur lui-même. Aujourd’hui, que dirait le Shaykh al-Akbar lui-même face à une telle illusion consistant à utiliser ses œuvres comme substituts d’une vraie connaissance initiatique ?

En effet, aujourd’hui encore, le danger d’une myopie intellectuelle est toujours présent, ou mieux d’une "myopie rationaliste", qui prévaut chez ceux qui ne savent pas reconnaître que la seule possibilité d’ouverture intellectuelle et spirituelle peut s’obtenir grâce aux influences spirituelles. Ce danger persiste individuellement dans l’analyse mentale ou psycho-imaginative portée sur l’"idée" de la vérité, en renonçant à la "réalisation" de celle-ci et au travail fondamental contre sa propre "nafs", afin d’acquérir la Seigneurie de l’esprit qui peut seul affranchir l’individu de ses limites personnelles et le diriger vers le souvenir constant de Dieu.

Aujourd’hui, nous devrions éviter que les débordements

"rationnels", philosophiques ou imaginaires puissent être compris comme des conquêtes spirituelles et intellectuelles effectives. Nous devrions nous efforcer d'agir comme des croyants et comme les responsables d'un patrimoine sacré et religieux que Dieu a donné aux hommes, en contribuant, dans les temps et les lieux où Dieu nous a placés, au témoignage des valeurs et de la connaissance spirituelles. Les excès littéraires formalistes ou les performances de traductions ne peuvent se substituer à l'authentique héritage spirituel, de même que les attaches géographiques ou la fréquentation des tombes des saints, sans même considérer les actuels descendants spirituels de ces maîtres, ne peuvent légitimer des fonctions qui n'ont jamais été réellement transmises.

Il ne serait pas souhaitable que l'esprit occidental moderne prévale sur l'esprit traditionnel religieux encore présent en Orient. Par là, nous ne voulons pas faire une distinction qui n'existe pas sur le plan divin, puisque le Coran dit que "Dieu est le Seigneur de l'Orient et de l'Occident", mais nous voudrions plutôt envisager l'esprit traditionnel religieux comme pouvant contribuer à la reconnaissance de la réalité sacrée et religieuse dont l'homme est imprégné, surtout en ce qui concerne ses possibilités de connaissance intellectuelle et spirituelle, en considérant la terre entière comme manifestation de la création divine.

Si, à l'inverse, persiste la connaissance provenant des saints et des maîtres, comme le Shaykh al-Akbar, le Shaykh al Alawi ou le Shaykh Abd-al-Wahid Yahya (radiya-Llahu 'anhum), celle-ci est entendue et interprétée avec la loupe déformante de la mentalité moderne et rationaliste, privée des

vraies catégories universelles, intellectuelles, métaphysiques, et surtout, supra humaines. On assiste alors à un processus de "lecture phénoménologique symptomatique" des œuvres des maîtres, où domine le caractère individuel du lecteur, et non l'esprit traditionnel qui les a animées.

Le Shaykh al-Akbar a souvent mis l'accent sur la différence qui existe entre l'approche religieuse, guidée par la foi et la présence prophétique, et l'approche individuelle, rationaliste, de ceux qui sont convaincus de pouvoir progresser seuls sur la voie avec leurs propres forces mentales, et qui croient que les connaissances que Dieu a données à ses serviteurs, grâce à la guidance des maîtres, et équivalent à celles qui sont obtenues individuellement, en imaginant des communications supérieures ou des ouvertures spirituelles.

Dans son traité "Fi ma'rifa kimiya as-sa'ada wa asrarihi", Ibn Arabi mettra ces deux modèles, le religieux initié et le théoricien sans guide spirituel, devant Abraham, le prophète patriarche de l'islam, et ce dernier dira à l'initié : "Qui est cet étranger avec toi ?". Il lui répond : "C'est mon frère". "Ton frère de lait ou ton frère par le sang ?". "C'est mon frère par l'eau". Abraham lui réplique : "Tu dis vrai ! C'est pourquoi je ne le connais point. Toi-même, ne fréquente que celui qui est ton frère de lait, comme moi je suis ton père de lait.

En vérité, la Demeure bienheureuse n'accueille que les hommes qui sont frères de laits, leurs pères et leurs mères. Car ceux-là comptent au regard de Dieu. Ne vois-tu pas la gnose t'apparaître sous l'aspect du lait, dans l'habitacle de l'Imagination active (khadrat al-khayal) ? Eh bien, cela est dû à l'allaitement qui fut le tien. "Et Abraham de tourner le dos au

théoricien, puisque ce dernier avait rompu la filiation le rattachant au Patriarcat d'Abraham"(4).

Qui sont donc les héritiers du Shaykh al-Akbar ? Nous devrions peut-être dire que les héritiers du Shaykh al-Akbar sont les héritiers du Prophète Muhammad, c'est-à-dire tous les saints et les savants qui, à chaque époque et dans chaque lieu, ont su reconnaître la Face de Dieu dans chaque aspect de l'existence, en réussissant, dans le sillage de la Tradition, à conduire la grande guerre contre eux-mêmes.

Notes :

1 - Ibn Arabi : Ruh al-qudus, trad. Roger Deladrière, Les Soufis d'Andalousie, Sindbad, Paris 1979, p. 60.

2 - Ibn Arabi : Uqdat al-mustawfiz, trad. Carmela Crescenti Il Nodo del Sagace, Mimesis, Milano 2000, p. 30.

3 - Ibn Arabi : Ruh al-quds, pp. 60 - 61.

4 - Ibn Arabi : Fi ma‘rifa kimiya as-sa‘ada wa asrariha, trad. Stéphane Ruspoli, L'alchimie du bonheur parfait, Ed. Berg, Paris 1981, p. 105.